Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VI

Nos 1-655

Janvier-Octobre 1950

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

Janvier-Avril 1950

1. G. L. PRESTIGE. *Fathers and Heretics.* Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue being the Bampton Lectures for 1940. Reprinted. — London, S. P. C. K., 1948 ; in 8, VII-211 p. Sh. 10.6. Ier s.

Trois des conférences de ce recueil (dont la première édition parut en 1941) intéressent ce *Bulletin* : la première, consacrée à la tradition, la seconde qui expose l'attitude de Callixte dans la crise monarchienne, et la septième qui retrace l'histoire de la dévotion à l'humanité du Sauveur jusqu'à nos jours. Aucun apparat scientifique : il s'agit de *Divinity Lecture Sermons,* établis par la fondation de John Bampton († 1751). Mais sous la forme littéraire très vivante on retrouve une information patristique très large et un sens très vif des nuances. Les pages consacrées à la tradition méritent spécialement de retenir l'attention.
B. B.

2. G. J. LAING. *Roman Religious Survivals in Christianity.* — Environmental Factors in Christian History. Edited by J. Th. MCNEILL, M. SPINKA, H. R. WILLOUGHBY (Chicago, University of Chicago Press, 1939 ; in 8, x-417 p. Dl. 4) 72-90.

Il ne s'agit pas de la religion spécifiquement romaine, mais des religions de l'empire romain. C'est un résumé modéré, mais encore beaucoup trop peu nuancé des théories courantes de l'école d'histoire comparée des religions. On ne peut que sourire en lisant : « The church festival of All Souls' Day has obviously been influenced by the Roman festival of the dead called the Parentalia » (p. 84). Il est probable que quand cette fête a été instituée, — et ce ne fut pas à Rome, — plus personne ne savait ce qu'étaient les *parentalia.* B. B.

3. J. T. CARLYON. *The Impact of Gnosticism on Early Christianity.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 114-130.

Relève l'influence du gnosticisme sur le christianisme primitif. Le gnosticisme est le facteur principal qui a changé le christianisme de secte juive en Église des nations. Il y a là quelque exagération. L'influence du gnosticisme s'est exercée surtout par la réaction qu'elle a produite. La part d'éléments positifs que le christianisme a assimilés est beaucoup plus réduite que le croit M. C. L'influence de l'hymnologie gnostique sur la liturgie chrétienne est une conjecture sans aucun fondement. B. B.

4. E. C. COLWELL. *Popular Reactions Against Christianity in the Roman Empire.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 53-71.

Les persécutions procédèrent, à l'origine, de mouvements populaires et non de l'initiative des autorités. Quelle est la cause de ces mouvements ? Tout d'abord l'attitude des chrétiens, qui se posent comme un peuple nouveau, distinct du paganisme et du judaïsme qu'ils condamnent, puis leur conduite qui paraît antisociale et leur donne la réputation de haïr le genre humain. B. B.

5. G. TH. OBORN. *Economic Factors in the Persecutions of the Christians to A. D. 260.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 131-148.

La plupart des facteurs relevés par M. O. sont plutôt d'ordre sociologique que proprement économique : division de la *familia*, hostilité contre les cultes païens et les métiers qui en vivaient, opposition aux professions déshonorantes et amour du travail. D'autre part, M. O. ne pense pas que les confiscations ordonnées par Valérien aient eu pour motif principal le désir d'enrichir le trésor impérial.

B. B.

6. J. DANIÉLOU S. J. *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive.* — Ephem. theol. lovan. 24 (1948) 119-126.

Il n'y a que deux sens : le sens littéral et le sens typologique. Ce dernier n'a pour objet que le Christ, mais le Christ tout entier. De là une subdivision : typologie historique, typologie sacramentaire. Mais Origène a tout brouillé lui-même par sa doctrine des trois sens. Le P. D. a une formule heureuse : « La typologie dans son fonds consiste seulement à commenter le mystère du Christ avec des catégories bibliques » (p. 123). Oui, mais tout a-t-il la même valeur, et quels sont les critères pour séparer la paille du grain ? B. B.

7. H. BAKER. *The Dignity of Man.* Studies in the Persistence of an Idea. — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1947 ; in 8, XII-365 p. Dl. 5.

L'ouvrage se divise en trois parties : la conception classique de l'homme, la conception chrétienne, la conception de la Renaissance. La dignité de l'homme est considérée d'un point de vue rationaliste, celui de l'antiquité classique, ce qui fait que la deuxième partie ne considère la doctrine chrétienne que de l'extérieur. De là des simplifications excessives : « By definition, Christ the God-man annihilated man's proudest possession, his capacity for rational knowledge. Christ as mediator relieved man of responsability for his conduct » (p. 157). Le christianisme, révélation surnaturelle, est incompatible avec le rationalisme. Ni le platonisme de saint Augustin, ni la synthèse thomiste n'y peuvent rien changer. Mais est-ce le tout de la dignité humaine ? Le christianisme n'a-t-il pas une conception nouvelle, surnaturelle, de la dignité humaine ? Cela sort tout à fait du cadre de pensée de l'auteur. Il eût mieux fait de donner à son livre un autre titre : histoire du rationalisme, ou bien : le conflit de la foi et de la raison. De toute manière l'ouvrage est assez superficiel. B. B.

8. H. PÉTRÉ. *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Spicilegium sacrum lovaniense, 22). — Louvain, Spicilegium sacrum lovaniense, 1948 ; in 8, 412 p. Fr. 275.

Cette belle étude ne se limite pas au mot *caritas*, mais elle s'étend à tout le complexe d'idées qui gravitent autour du précepte de la charité et aux différents modes d'expression qu'elles ont trouvés jusqu'à saint Augustin. Ainsi sont étudiés les emplois de *caritas*, *diligere*, les noms *frater* et *proximus*, les œuvres de charité (*beneficentia*, *humanitas*, *eleemosyna*, *bona opera*), enfin les facteurs d'unité (*corpus*, *pax* et *concordia*, *unitas* et *unanimitas*). La table des mots latins (p. 392-395) donnera une idée de la richesse du volume. Chaque groupe de mots ou d'expressions est étudié successivement dans la langue classique, dans les versions latines de la Bible, puis dans les auteurs chrétiens. Excellente méthode en

principe ; mais dans l'application il faut bien constater que les sections consacrées aux versions latines sont assez faibles. Mlle P. suit le plus souvent H. von Soden. Quand elle s'en écarte, elle est visiblement perdue dans un pays inconnu. Ainsi p. 49, n. 1, il y a une longue liste de citations bibliques de Cyprien et de Tertullien : pour *Rom.* 8, 35, par exemple, Cyprien, *Test.* III, 18 aurait *caritas*. C'est la mauvaise leçon admise par G. Hartel ; mais la bonne leçon de *Vienne 962* est *agape*. Il en est de même de *I Cor.* 13, 2 dans *Test.* III, 3. Quant à l'*Epist.* 31, 4, qui a *caritas*, elle n'est pas de Cyprien : c'est un texte romain. Toute cette liste, faite sans critique, risque de donner une idée fausse des faits. D'autre part, Mlle P. a omis de faire usage de la version latine de Clément, qui est certainement très ancienne, même si elle ne remonte pas au IIe siècle. Or *ἀγάπη* est traduit 23 fois par *caritas*, une seule fois par *dilectio* dans un contexte qui n'est pas religieux (55, 5 *propter dilectionem patriae*). La version étant apparentée au texte européen de la Bible, il est probable que la traduction romaine d'*ἀγάπη* était *caritas*, tandis que l'africaine était *agape*, puis *dilectio*. *Unanimis* n'est pas employé 4 fois, mais 6 fois (p. 325) : il faut ajouter *Phil.* 1, 27 et 2, 20. A *communicare*, dans le sens de faire l'aumône (p. 267), il faut joindre *communio*, *Hebr.* 13, 16 (*beneficentiae et communionis nolite oblivisci*). B. B.

9. J. Kollwitz. *Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit.* — Theologie u. Glaube (1947-48) 95-117.

L'image du Christ-Roi se trouve déjà dans le Nouveau Testament, mais elle se développe, surtout après la paix de l'Église, et elle entraîne avec elle tout un complexe d'idées et de représentaions figurées. Bonne documentation, mais présentation assez confuse. B. B.

10. G. Aulén. *Christus Victor. La notion chrétienne de rédemption.* Traduit du suédois par G. Hoffmann-Sigel (Les religions, 4). — Paris, F. Aubier, 1949 ; in 12, 223 p. Fr. 270.

Le compte rendu de la traduction anglaise de cet ouvrage a paru dans *Bull.* II, n° 831. Ajoutons simplement quelques mises au point. M. A. exagère certainement en affirmant que, pendant la premier millénaire du christianisme, ce qu'il appelle le motif « classique » de la rédemption (le Christ attaquant et remportant la victoire sur les puissances malignes dans le monde) est « absolument prédominant » (p. 14), qu'il « domine toute la théologie grecque depuis Irénée jusqu'à Jean Damascène » (p. 62). La désignation du nom de « latin » du type de rédemption que l'on qualifie généralement d'objectif ne répond pas non plus à la réalité. M. A. ne rend pas exactement la pensée de saint Anselme. Ce n'est pas parce qu'« il faut trouver un homme, ni pécheur, ni coupable » (p. 125) que Dieu doit se faire homme, mais parce que l'hommage dû à Dieu doit dépasser la somme de tout ce qui existe en dehors de Dieu, et parce que toutes les bonnes œuvres des hommes sont déjà (selon saint Anselme) dues au créateur alors même qu'il n'y aurait pas eu lieu à satisfaction. M. A. identifie trop la « théorie latine » de la rédemption avec le système de saint Anselme. Il ne semble pas se rendre compte de la persistance du « thème classique » pendant le moyen âge, et cela non pas seulement « dans la poésie et dans l'art » (p. 140), mais dans les écoles théologiques. Saint Anselme s'est opposé, le premier, à ce qu'on appelait les droits du démon. Mais il n'a pas su imposer immédiatement sa façon de voir. Même les auteurs qui s'inspirent manifestement du *Cur Deus homo* n'osent pas abandonner, sans plus, ce thème traditionnel. En outre, il existait au début du XIIe siècle une

école florissante qui gardait jalousement l'enseignement de saint Augustin sur les droits du démon : celle d'Anselme de Laon. La *Glossa ordinaria* de ce dernier a connu une grande vogue durant tout le moyen âge. Les disciples de Pierre Lombard croient encore devoir s'expliquer longuement sur cette question. Chez Guillaume d'Auxerre seulement la question du démon sera intégrée dans son système comme une idée traditionnelle, mais il la réduit à n'être plus qu'une des six raisons de convenance en faveur du mode actuel de la rédemption. Saint Thomas prendra une position analogue. M. A. a sans doute raison de souligner un aspect du dogme de la rédemption qui est négligé dans notre théologie contemporaine. On ne peut pas oublier que les Pères de l'Église, se basant d'ailleurs sur l'Écriture, ont accordé aux droits du démon une place souvent prépondérante. Mais cette conception n'a jamais constitué, même chez ceux qui l'ont le plus complètement adoptée, l'expression intégrale de l'œuvre de notre salut.

E. D. C.

11. A. Grillmeier S. J. *Der Gottessohn im Totenreich*. — Zeitschr. kath. Theol. 71 (1949) 1-53, 184-203.

Très intéressante étude sur le *descensus ad inferos*, sa valeur sotériologique et son interprétation théologique. Conçu d'abord comme une descente du Logos, il se précise ensuite, par une meilleure compréhension de l'union hypostatique, comme celle du Logos *ἔμψυχος*.

Je doute que les mots *infernum calcet* de l'anaphore d'Hippolyte, qui se retrouvent aussi chez Méliton, puissent s'interpréter d'une descente aux enfers. C'est une interprétation, en tout cas, qui sollicite le texte. A propos d'Hippolyte, le fragment syriaque qui lui était attribué est définitivement mis hors de cause par le P. G. : c'est un faux qui ne peut être antérieur à la fin du IVe siècle, mais qui repose probablement sur un texte authentique. Les relations de ce texte avec l'homélie du Pseudo-Chrysostome qu'on a identifiée avec le *De pascha* d'Hippolyte ne sont pas niables. Mais l'authenticité de cette pièce n'est pas établie par là. Il n'est pas vraisemblable que le rédacteur du fragment syriaque ait picoré les quelques phrases communes dans les développements abondants du Pseudo-Chrysostome. Les rapprochements ne peuvent s'expliquer que par une source commune que le fragment syriaque reproduit mieux que l'homélie. A noter la curieuse idée que l'esprit du Christ va au ciel, tandis que son âme va au paradis (PG 59, 744). Cela ne ressemble pas plus à la théologie d'Hippolyte que la langue de l'homélie ne ressemble à celle de l'antipape. B. B.

12. F. L. Cirlot. *Apostolic Succession : Is It true ?* An historical and theological inquiry. — El Pasco (Texas), R. A. Cirlot, [1949] ; in 8, LX-659 p. Dl. 6.

Ce beau livre est une vigoureuse et courageuse défense de la tradition. Vigoureuse, parce qu'elle ne laisse échapper aucun aspect du problème ; courageuse, parce qu'il faut bien un certain cran aujourd'hui pour reconnaître que la tradition est historiquement un édifice plus solide que toutes les brillantes hypothèses échafaudées depuis un siècle. Dans ce débordement d'imagination, il y a quelque mérite à garder son bon sens. Il y a dans l'histoire de l'organisation ecclésiastique une zone d'obscurité, qui va de la fin de l'ère apostolique au milieu du IIe siècle. C'est à celle-là que M. C. consacre surtout ses efforts. L'obscurité vient de la rareté des documents et du flottement de la terminologie. On a usé et abusé de l'argument du silence. De plus la critique moderne semble avoir une prédilection

pour le morbide : toute déviation devient un vestige d'un état plus ancien. Que les Canons d'Hippolyte fassent intervenir les prêtres dans le sacre épiscopal, cela ne peut être qu'un reste du pouvoir primitif du *presbyterium*. Les textes sont interprétés sans souplesse. Qu'Hermas mentionne les presbytres sans nommer l'évêque, on en conclut que l'Église de Rome était gouvernée par un collège de prêtres, bien qu'un document contemporain nous apprenne qu'il était le frère de l'évêque de Rome, Pie. M. C. ne se laisse pas émouvoir et il examine tour à tour ces objections, sans perdre de vue l'ensemble des données et en notant la continuité des principes depuis le Nouveau Testament jusqu'à la constitution définitive de la hiérarchie. Mieux que d'autres il distingue les réalités des termes qui servent à les exprimer. La succession apostolique n'est pas une fiction juridique, c'est une réalité historique. Je souhaite à ce livre tout le succès qu'il mérite.

B. B.

13. J. C. Fenton. *The Apostolicity of the Roman See.* — American eccles. Review 118 (1948) 444-457.

Exposé rapide qui n'apporte aucun élément nouveau au débat. S'arrête surtout aux témoignages d'Irénée et de Tertullien. B. B.

14. S. Schmutz O. S. B. *Petrus war dennoch in Rom.* — Benedikt. Monatschrift 22 (1946) 128-141.

Très bon exposé de la controverse H. Lietzmann-K. Heussi (voir *Bull.* III nos 337-340 ; IV, no 71). Il s'arrête surtout au problème du silence d'Anicet. On ne peut en tirer aucun argument, et ce silence ne peut contrebalancer la force que donne à l'opinion traditionnelle la convergence des témoignages dès la fin du IIe siècle. B. B.

15. H. Rahner S. J. *Navicula Petri. Zur Symbolgeschichte des römischen Primats.* — Zeitschr. kathol. Theol. 69 (1947) 1-35.

Histoire de l'interprétation de la *navicula Petri* (*Lc* 5, 3) jusqu'au XIIIe siècle. L'image est interprétée tout d'abord de l'Église en général, dont le Christ est le pilote. Avec les apocryphes clémentins apparaît l'interprétation qui voit dans le poste de pilote, confié à Pierre, le symbole de sa *cathedra*. L'image se restreint à l'Église romaine. Même évolution dans l'application au droit ecclésiastique : c'est Pierre et ses successeurs qui ont reçu les *gubernacula totius ecclesiae*. Très bonne étude, avec une abondante documentation, comme toutes celles du P. R. B. B.

16. G. Bovini. *La proprietà ecclesiastica e la condizione giuridica della Chiesa in età preconstantiniana* (Università di Roma, Pubblicazioni dell' Istituto di diritto romano, dei diritti dell' Oriente mediterraneo e di storia del diritto, 28). — Milano, A. Giuffrè, 1949 ; in 8, VIII-164 p. L. 550.

M. B. fait l'inventaire des lieux de culte préconstantiniens, d'après les monuments archéologiques et les sources littéraires, puis il examine le problème juridique de la reconnaissance par l'État de la propriété ecclésiastique. Aux 11 théories proposées, qu'il explique et critique, l'auteur en ajoute une douzième : le droit d'association existait toujours dans l'empire romain et la propriété de l'É-

glise fut collective, non corporative. M. B. s'appuie sur la théorie de L. Schnorr von Carolsfeld, *Geschichte der juristischen Person im klassischen römischen Recht*, Munich, 1933. B. B.

17. J. A. Jungmann S. J. *Missarum solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. Bd. I-II. — Wien, Herder, 1948 ; 2 vol. in 8, xiv-610 et vi-615 p. S. 142.

Les deux volumes du P. J. se sont imposés à l'attention dès leur apparition. On y a vu avec raison l'œuvre d'une vie entière composée par un authentique *scholar*. Ce qui la caractérise, c'est le souci d'être complet : aucun des aspects de la messe n'est négligé : doctrine, histoire des rites, des prières, des rubriques, tout a été étudié. La littérature a été intégralement recueillie et fouillée, celle des sources notamment, qui permet les plus instructives comparaisons.

Deux grandes parties. La première se développe sur un double plan : l'histoire de la messe est décrite d'abord du point de vue de l'évolution rituelle et doctrinale; elle sera reprise ensuite par monographies illustrant le sort fait à la conception de la messe comme sacrifice de la communauté chrétienne. Alors commence (t. I, p. 325) la seconde partie, analyse patiente des rites, selon leur succession actuelle dans la messe. Il y a là 800 pages de texte serré, reposant sur la plus riche documentation. Le P. J. étant très bon critique, son ouvrage s'impose à tous. Tant le liturgiste que le théologien de l'eucharistie devront désormais avoir à portée cette *Summa liturgica*.

Elle n'est pas sans, çà et là, quelque faiblesse.Celle qui sera le plus sentie par les liturgistes de profession est peut-être une certaine superficialité. Reproche trop cruel, envers un auteur qui a tant cherché à tout dire. Cette application quantitative obligeait d'ailleurs à ne pas trop s'attarder à scruter tous les problèmes, sous peine de tripler la longueur de l'ouvrage et de rebuter beaucoup de lecteurs. Le P. J. a eu recours aux notes critiques pour limiter au moins l'inconvénient compensé par tant d'avantages.

Les quatre premiers chapitres ne bornent pas leur horizon à la messe romaine, qui seule ensuite sera étudiée. La section qui va jusqu'à Charlemagne est excellente. A partir de la p. 95, l'auteur commence à décrire l'évolution profonde qui se produisit au IXe siècle et ira en s'accentuant : la messe avait été le don des fidèles à Dieu, elle devient le don de Dieu aux fidèles ; la consécration va être mise davantage en évidence ; l'attention se portera sur la part du prêtre dans le sacrifice plutôt que sur celle des fidèles ; un allégorisme naïf tendra à évoquer tout le long de la messe les épisodes de la passion du Sauveur, réitérée mystiquement. Ainsi s'altère peu à peu le caractère ecclésiastique du sacrifice, si marqué dans les premiers siècles. La réaction des théologiens scolastiques ne fut pas heureuse : trop arbitraire, elle ne s'appuyait pas sur la tradition. Elle fut d'ailleurs inopérante, et la messe tendra à devenir pratiquement pour beaucoup une simple *memoria passionis* ; on y assiste plutôt qu'on y participe. Les controverses eucharistiques du XVIe siècle, dominées par le problème de la présence réelle, n'ont pu restaurer l'authentique point de vue. Un admirable redressement fut opéré cependant par l'école de Bérulle, mais il n'eut que peu de succès. Ce n'est que de nos jours que l'on a réussi, en fondant la doctrine liturgique sur la théologie de l'Église, à retrouver pleinement les authentiques valeurs.

Telle est la fresque longuement développée (p. 95-213). Elle est très suggestive. Peut-être cependant les couleurs en sont-elles un peu trop poussées. La vérité historique me paraît plus nuancée. Il serait facile de réunir un florilège de textes expressifs de l'*oblatio Ecclesiae*. La doctrine de saint Thomas sur la liturgique

deputatio ad cultum divinum de tout chrétien n'a jamais été oblitérée. Le catéchisme du concile de Trente (*De eucharistia*, 78) exhorte ainsi les chrétiens : *puro corde, accensa fide et intimo scelerum nostrorum dolore affecti hanc sanctissimam hostiam immolemus et offeramus.* Au reste l'ordinaire de la messe n'a cessé de proclamer la doctrine de l'offrande ecclésiastique, même dans les prières ajoutées après le IXe siècle. Le terme de *memoria passionis*, sur lequel revient encore le P. J. (p. 227), ne rappelle en somme que l'*unde et memores*, sans insinuer une attitude purement contemplative. A ces réserves près, saisissant et fidèle est le tableau brossé par le P. J.

En commençant sa seconde partie il est amené à exposer ses vues personnelles sur le sens du sacrifice de la messe. Il expédie d'abord quelques théories, notamment celle de dom O. Casel (p. 235), pour en venir à son propre système (p. 238-248). Le point de départ est précisément le donné traditionnel sur lequel l'auteur a insisté depuis le commencement, à savoir que la messe est le sacrifice de l'Église en même temps que celui du Christ. De là part le raisonnement (p. 240) : « Tandis que dans le baptême le chrétien ne fait que recevoir, dans l'eucharistie le Christ met devant nos yeux sa passion, fondement de la nouvelle alliance. Il nous faut prendre position, répondre par un libre « oui » à ce qui est la loi même du christianisme. Alors son offrande sera notre offrande, l'offrande de l'Église ».

Le P. J. interprète dans le même sens (p. 239) la parole du Christ : « Faites *ceci* en mémoire de moi », c'est-à-dire sacrifiez-vous en mémoire de mon sacrifice. Est-ce juste ? La tradition y a vu, plus simplement, l'ordre de réitérer le geste liturgique sacrificiel, comme en appelant l'eucharistie *oblatio Ecclesiae* elle voulait signifier que c'est l'Église qui l'offre, et non marquer qu'elle y est offerte. Le P. J. me semble faire ici des raisonnements déductifs de théologien, plutôt qu'il ne parle en liturgiste interprétant les textes.

La suite de la seconde partie est du plus haut intérêt. Nous y voyons comment de la messe de la communauté entière célébrée par l'évêque est issue notre *missa solemnis*, comment on est passé de la messe presbytérale à la *missa cantata* et de la célébration domestique à la messe privée, voire à la messe solitaire.

Je parlerai ailleurs de l'admirable exégèse analytique qu'aborde ensuite le P. J. J'espère n'avoir pas, par mes quelques critiques, diminué l'estime à laquelle a droit l'ouvrage du savant liturgiste. C'est un monument d'érudition et de savoir. B. C.

18. H. N. Bate, F. C. Eeles. *Thoughts on the Shape of the Liturgy* (Alcuin Tracts, 24). — London, A. R. Mowbray, 1946 ; in 12, 56 p.

M. B. croit à l'existence d'un type de liturgie primitive, mieux conservé dans les rites orientaux, et il en retrace le schème. Il défend alors deux points de ce schème : l'épiclèse et l'anamnèse contre A. G. Hebert (voir *Bull.* II, no 1154) et G. Dix (voir *Bull.* V, no 1264). Je ne crois pas que la thèse générale soit défendable, mais il y a des réflexions très sages à propos de l'anamnèse. La contribution de M. E. se rapporte à la liturgie anglicane. B. B.

19. G. A. Michell. *Eucharistic Consecration in the Primitive Church.* — London, S. P. C. K., 1948 ; in 8, 34 p. Sh. 2. 6.

M. M. met à la base des divergences entre les liturgies d'Orient et celles d'Occident deux conceptions d'origine juive : celle de la sanctification par la prière et la parole de Dieu, et celle de la sanctification par le nom divin. La première, plus traditionnelle, serait mieux conservée dans les liturgies occidentales, tandis que

la seconde se serait développée en Orient. C'est accorder à l'influence juive une part trop grande et un effet trop durable. L'action de grâces se rattache évidemment à un usage juif ; mais son développement s'est fait sous l'influence d'idées chrétiennes. Quand l'épiclèse a fait son apparition, la rupture était faite depuis longtemps avec le judaïsme, et il faut en chercher l'origine dans la théologie chrétienne du Saint-Esprit et non dans de lointaines spéculations juives. Il est abusif, en tout cas, de classer l'anaphore d'Addaï et Mari parmi les témoins de la sanctification par le nom, sous prétexte qu'elle mentionne le « nom adorable ». C'est une pure action de grâces, qui était suivie primitivement du récit de l'institution et d'une anamnèse, comme je le montrerai prochainement dans les *Orientalia christiana periodica*. Le « nom » n'est qu'une périphrase sémitique qui ne change rien à la nature de l'action de grâces. Mais il est vrai que l'introduction d'une épiclèse a changé la conception de l'eucharistie : d'une action de grâces qui rappelait la dernière cène on a fait un sacrifice qui devait être sanctifié par l'Esprit-Saint. De là l'effacement du récit de l'institution dans les liturgies syriennes. B. B.

20. E. Dekkers O. S. B. *L'Église ancienne a-t-elle connu la messe le soir ?* — Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg, I (Bibliotheca « Ephemerides liturgicae », 22. — Roma, Edizioni liturgiche, 1948 ; in 8, XXXXI-493 p.) 231-257.

Pendant les deux premiers siècles, l'eucharistie est célébrée le matin. La messe du soir apparaît tout d'abord au temps de saint Cyprien, dans des cercles plus ou moins hétérodoxes. Plus tard la coutume s'établit pour certains jours : le jeudi saint, *post cenam* ; aux jours de jeûne, après none (saint Ambroise) ; aux jours d'ordination, le samedi soir (saint Léon). B. B.

21. J. E. Rea. *The Common Priesthood of the Members of the Mystical Body*. An Historical Survey of the Heretical Concepts of the Doctrine as Compared with the True Catholic Concept. — Westminster (Maryland), Newman Bookshop, 1947 ; in 8, IX-259 p. Dl. 3.50.

Cet ouvrage comprend deux parties : le sacerdoce des fidèles chez les hérétiques (montanistes, vaudois, cathares, Wyclif, Luther), le sacerdoce des fidèles d'après la doctrine catholique. Cette doctrine catholique se réduit en fait à celle de saint Augustin d'une part, à celle de saint Thomas et de ses commentateurs d'autre part, car M. R. reconnaît que l'interprétation de *I Petr.* avant saint Augustin est purement métaphorique. Le texte de Théodoret cité p. 159, qui est censé représenter la théologie orientale, n'a rien à voir avec la question : il s'agit du sacerdoce de l'Église en général, non du sacerdoce des fidèles, et il n'y a pas la moindre allusion à *I Petr.* Il est assez arbitraire de présenter cela comme le développement harmonieux et homogène de la doctrine catholique. Il s'agit d'une théorie théologique très respectable, mais dont on ne peut endosser la responsabilité à la tradition. La *participatio passiva* de saint Thomas n'est qu'un moyen élégant de garder une expression scripturaire en la vidant de tout contenu positif. Mieux vaudrait reconnaître que ce n'est qu'une analogie. A noter que saint Thomas ne parle pas de sacerdoce passif, comme certains théologiens modernes, ce qui est pur verbiage. Quand je fais un bon repas, j'ai une participation passive à l'art du cuisinier, mais je ne suis pas un cuisinier passif. Sur la question de savoir si la participation des fidèles au culte est basée, dans l'antiquité chrétienne, sur la conscience de leur « sacerdoce », M. R. n'ose pas se prononcer (p.

169). Il suffit pourtant de savoir lire pour constater qu'au moment où cette participation était réelle, le texte de la *I Petr.* était interprété métaphoriquement et suivi d'exhortations à un culte intérieur, qui n'avait rien de liturgique. Et l'Orient, qui ne connaît ni la doctrine de saint Augustin, ni celle de saint Thomas, n'aurait-il pas connu la participation active ? Notons enfin qu'il est arbitraire d'isoler le sacerdoce des fidèles de leur royauté, mise sur le même pied dans la *I Petr.* Personne cependant, jusqu'à ce jour, n'a songé à écrire un livre sur la royauté des fidèles, ni à parler de royauté passive. B. B.

22. P. F. Palmer S. J. *The Lay Priesterhood : Real or Metaphorical.* — Theological Studies 8 (1947) 574-613.

Le P. P. se prononce pour une interprétation réaliste. Ce n'est pourtant pas ce qui ressort du dossier patristique. Il semble que le souci d'édification enlève toute objectivité en cette matière. Voir *Bull.* VI, n° 21. B. B.

23. B. Botte O. S. B. *L'onction des malades.* — Maison-Dieu 15 (1948) 91-107.

Esquisse de l'histoire de l'onction des malades du point de vue liturgique, théologique et pastoral. A noter spécialement l'influence de la nouvelle terminologie (*extrema unctio*) du XIIe siècle sur les théologiens postérieurs et la réaction salutaire du concile de Trente. B. B.

24. R. M. Grant. *The Resurrection of the Body.* — Journal of Religion 28 (1948) 120-130, 188-208.

Brève étude sur le développement de la croyance à la résurrection de la chair dans le judaïsme et le christianisme primitif, les essais de justification rationnelle par les premiers apologistes, la preuve théologique et scripturaire. M. G. croit trouver une certaine fluctuation dans la pensée de saint Augustin entre la résurrection du corps et la résurrection de la chair. Les textes cités ne suffisent pas à prouver qu'il s'agit d'une différence réelle. B. B.

25. C.-M. Edsman. *Ignis divinus.* Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité : contes, légendes, mythes et rites (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund, 34). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1949 ; in 8, 307 p. Kr. 13.

M. E. suit une méthode régressive : il part de légendes actuelles sur le feu purificateur et il en recherche l'origine jusque dans l'Inde. Seul le ch. III (*Du moyen âge à l'antiquité*) intéresse ce *Bulletin.* Il part de la Chronique de Rodolphe d'Ems (XIIIe s.), qui parle des Agroctes et des Brahmanes : ils se jettent dans le feu pour se donner une nouvelle jeunesse. Sa source immédiate est Honorius d'Autun, *De imag. mundi* I, 1. De là on peut remonter à Solin et à des auteurs plus anciens ; mais il y a un motif qui manque dans toutes les sources : c'est l'idée du rajeunissement, qu'il ne faut pas confondre avec une autre vie. Ce motif vient de la légende du phénix, dont on trouve aussi l'influence dans certains actes des martyrs (Polycarpe, Pionius, Eustache). M. E. poursuit alors la légende du phénix dans l'antiquité classique et il aboutit, par des voies convergentes, à un rite de l'Inde dont l'existence n'est pas attestée ailleurs. Étude très bien documentée et qui se veut très objective. Mais je crains que l'auteur ne se laisse

parfois emporter par son sujet. J'ai peine à trouver une influence du phénix dans la passion de saint Eustache, et même dans celle de Polycarpe. B. B.

26. R. Aubenas. *L'influence du christianisme sur le droit romain.* — Inspiration religieuse et structures temporelles (Économie et humanisme. — Paris, Éditions ouvrières, 1948 ; in 12, 291 p. Fr. 430) 57-75.

Dans cette question très discutée M. A. adopte une solution modérée : l'influence chrétienne a été surtout indirecte, elle s'est exercée sur le plan moral plutôt que sur le plan juridique. B. B.

27. F. Pettirsch S. J. *Das Verbot der « opera servilia » in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Exegese.* — Zeitschr. kath. Theol. 69 (1947) 417-444.

Le repos dominical est justifié à l'origine par l'obligation de la participation au culte et non par l'interdiction des œuvres serviles. Le décalogue est interprété d'une manière allégorique. L'abstention des œuvres serviles signifie celle du péché. Saint Augustin a le premier interprété le décalogue dans un sens plus littéral, mais il en a excepté le repos sabbatique. C'est après lui que l'interprétation littérale de ce précepte s'est progressivement introduite, de Césaire d'Arles au concile de Rouen (650). B. B.

28. A. Grabar. *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique.* I : *Architecture* ; II : *Iconographie* ; III : *Album.* — Paris, Collège de France, 1946 ; 3 vol. in 8, 638, 402 p. et 70 pl.

Cet important ouvrage, très bien documenté, étudie le *martyrium*, son évolution et son influence sur l'architecture, et sa décoration iconographique. Son intérêt dépasse le culte des martyrs car, pour M. G., *martyrium* désigne primitivement non le tombeau d'un martyr ou un monument élevé en son honneur, mais tout monument votif dédié soit à des lieux saints, soit à des corps de martyrs. Étymologiquement, le mot ne vient donc pas de martyr dans le sens chrétien, mais garderait le sens du mot grec : témoignage, lieu de témoignage. L'hypothèse n'est pas à rejeter à priori ; mais je ne crois pas que l'étude des monuments l'établisse d'une manière certaine. Cet élargissement du sens amènera donc M. G. à étudier non seulement l'iconographie relative au culte des martyrs, mais aussi celle de tous les monuments chrétiens primitifs qui se rattachent à des *martyria*. On sera reconnaissant à l'auteur de tous les matériaux qu'il a accumulés, mais on n'admettra pas toutes ses interprétations. Je me permettrai d'en discuter quelques-unes. M. G. se rallie à l'opinion de K. Holl, selon laquelle le martyr reçoit ce titre parce qu'au moment de son supplice ou avant il entre en contact avec Dieu et est favorisé d'une théophanie (t. I, p. 28 ; t. II, p. 152-153). Théorie très contestable, et je n'en vois pas la confirmation dans les monuments archéologiques. M. G. abuse vraiment des théophanies : c'est la clé de tout son ouvrage. Pourtant cette clé est loin d'ouvrir toutes les portes. On nous dit que Constantin, en élevant des basiliques voulut glorifier les lieux de « théophanies chrétiennes » (t. II, p. 130). Mais les textes d'Eusèbe cités en note ne parlent que de la théophanie, c'est-à-dire de l'incarnation. Il est abusif d'étendre le terme à toutes les scènes de l'évangile ou à peu près. L'extension des bras du Christ est interprétée comme un geste de protection (t. II, p. 51). Mais le texte d'Hippolyte cité en note fait manifestement allusion à *Mt.*

23, 37 et peut-être à *Jo.* 12, 32 : c'est bien plutôt un geste d'appel. Saint Paul, *I Cor.* 13, 12, «semble employer une expression familière aux religions mystiques» (t. II, p. 143, n. 1). Nous ignorons si cette expression (voir face à face) se retrouve dans les religions mystiques. Mais il est tout à fait sûr qu'elle se retrouve déjà dans la vision de Jacob dans les Septante, *Gen.* 32, 30. Plus loin, l'auteur est embarrassé par une figure d'homme prostré devant la vision du char d'Ezéchiel : « Ni les prophètes dans leur vision de Dieu en gloire, ni l'auteur de l'Apocalypse... ne parlent d'un personnage étendu à ses pieds... » (p. 216). Et M. G. s'embarque dans une hypothèse assez compliquée où intervient Melchisédec. Il suffit pourtant de lire Ézéchiel 1, 28 : « A cette vue je tombai sur ma face ». Dans une fresque du baptistère de Doura, M. G. veut retrouver une représentation de la résurrection : cinq femmes portant des torches et des vases (p. 262). Le rapprochement est fait avec une fresque égyptienne où les personnages sont qualifiés de « vierges ». Il est peu probable dans ces conditions qu'il s'agisse de Marie-Madeleine et de ses compagnes. Il est de toute évidence qu'il s'agit des vierges sages de l'évangile, scène qui s'adapte très bien au symbolisme du baptême. Quant à l'interprétation de W. Seston, qui y voit la description d'une procession liturgique, c'est pure fantaisie. Ces quelques critiques feront voir par où pèche cet ouvrage par ailleurs très riche : des explications trop rapides et des synthèses qui ne reposent pas sur des faits suffisamment établis. B. B.

29. A. Segovia S. J. *Espiritualidad patristica* (Centro de cultura religiosa superior de Granada, 8). — Madrid, Escelicer, 1944 ; in 12, XVI-127 p. Pes. 8.

Florilège commenté de textes spirituels empruntés à Ignace d'Antioche, Athanase, Grégoire de Nazianze, Basile, Jérôme, Paulin de Nole, Augustin, Chrysostome, Grégoire le Grand, cet opuscule reproduit six bonnes conférences données à Grenade en 1943-1944. B. C.

30. M. M. Deems. *The Sources of Christian Asceticism.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 149-166.

Les germes de l'ascétisme chrétien se trouvent déjà à l'origine dans son messianisme eschatologique ; mais d'autres facteurs ont aidé son développement, notamment l'influence de la philosophie hellénistique. B. B.

31. M. E. Boismard O. P. *Clément de Rome et l'évangile de Jean.* — Revue biblique 55 (1948) 376-387.

Après C. C. Tarelli (voir *Bull.* V, n° 1273), le P. B. établit certains rapprochements entre les deux écrits. Aucun des textes clémentins ne se présente comme une citation littérale ; mais la somme des rapprochements est d'autant plus impressionnante que Clément cite très librement le Nouveau Testament. B. B.

32. J. Daniélou S. J. *Rahab, figure de l'Église.* — Irénikon 22 (1949) 26-45.

Relevé déjà dans le Nouveau Testament (*Hebr.* 11, 32 ; *Jac.* 2, 25), l'exemple de Rahab est repris par Clément, Justin, Irénée. Chez Origène la maison de Rahab devient le symbole de l'Église. Il en sera de même de Cyprien. C'est chez Hilaire que Rahab est donnée elle-même comme figure de l'Église. Le P. D. ne semble pas avoir assez souligné cette différence. B. B.

33. E. Gutwenger S. J. *Papias. Eine chronologische Studie.* — Zeitschr. kath. Theol. 69 (1947) 385-416.

Le témoignage d'Irénée place Papias avant 110. Des données d'Eusèbe on peut conclure qu'il était contemporain de Clément de Rome et qu'il ne connaissait pas encore l'Apocalypse. Ce dernier point me paraît contestable. L'argument du silence doit être manié avec plus de prudence. Eusèbe n'a relevé de fait que les témoignages explicites sur l'origine de l'Apocalypse. On peut en conclure que Papias ne donnait aucun témoignage semblable, mais non qu'il n'a jamais cité ou utilisé l'Apocalypse. Il semble au contraire que ses déclarations millénaristes se rattachent à une interprétation de ce livre. B. B.

34. G. Bardy. *Le souvenir de Josèphe chez les Pères.* — Revue Hist. ecclés. 43 (1948) 179-191.

Le souvenir de Josèphe s'est conservé en Occident en partie grâce au *De excidio urbis hierosolymitanae*, en partie grâce à saint Jérôme qui estime beaucoup Josèphe et le cite souvent. Un élan nouveau est donné par Cassiodore, qui juge l'œuvre indispensable pour l'intelligence de l'Ancien Testament. B. B.

IIe s. **35.** A. Segovia S. J. *Natus est — nascitur. La eterna generación del Hijo de Dios y su enunciación verbal en la literatura patrística.* — Revista española Teología 8 (1948) 385-407.

Les anciennes formules de symbole ont exprimé la génération éternelle du Verbe par des formes de sens passé : *natus, natus est.* Origène, et à sa suite les Alexandrins, préféraient une forme présente, pour exprimer l'éternité de cette génération. Mais saint Augustin s'en est tenu à la forme traditionnelle, dans la crainte que le présent n'introduise une idée d'imperfection de l'acte. Son opinion s'est transmise au moyen âge par l'intermédiaire de saint Grégoire le Grand. B. B.

36. S. Bettini *Un crucifisso-amuleto onocefalo scoperto a Montagnana.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 60-70.

Il s'agit d'une statuette d'ivoire représentant un crucifié à tête d'âne. M. B. y voit une amulette qui proviendrait d'une secte gnostique, les Séthiens, qui identifiaient le Christ à Seth-Typhon. La conclusion est peut-être un peu rapide. B. B.

37. E. C. Blackman. *Marcion and his Influence.* — London, S. P. C. K., 1948, in 8, x-181 p. Sh. 12.6

Bonne étude sur Marcion et son Église, son œuvre biblique (canon et texte du Nouveau Testament), sa doctrine (dualisme, christologie, paulinisme), son attitude à l'égard de l'Ancien Testament. M. B. réagit contre l'enthousiasme exagéré de A. Harnack, tout en s'efforçant de comprendre Marcion avec sympathie. Une sympathie qui ne va pas parfois sans une certaine injustice pour l'Église du IIe siècle suspecte de légalisme et de syncrétisme (p. 106). D'une manière générale, M. B. réduit l'influence de Marcion à de plus justes proportions que Harnack. Sur un point cependant il va plus loin que celui-ci : l'influence du texte marcionite sur la Bible catholique a été plus grande qu'il ne l'a cru. M. B. a probablement raison sur ce point. L'appendice 7 (p. 128-171) consacré à cette question mérite de retenir l'attention. A signaler aussi (p. 38-41) une critique brève mais pertinente de J. Knox, *Marcion and the New Testament* (voir *Bull.* V, nº 568). B. B.

38. E. Erlórduy S. J. *Estoicismo y Cristianismo.* — Estudios ecles. 18 (1944) 375-411.

Cet article ne prétend pas apporter du neuf sur la question des relations entre le stoïcisme et le christianisme. Le P. E. me paraît enclin à exagérer les points de contact entre l'un et l'autre. Même quand les formules se rapprochent, l'esprit est tout différent. B. B.

39. L. Alfonsi. *Nota giustinea.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 46-48.

Les *θεωρητικοί* nommés dans *Triph.* 2 parmi les philosophes ne constituent pas une nouvelle école. Ou bien c'est une manière de désigner les pythagoriciens, et alors *πυθαγορικοί* est une glose, ou bien c'est une glose qui s'appliquerait aux platoniciens et aux pythagoriciens, pour distinguer ceux-ci des stoïciens et des péripatéticiens. Cette dernière hypothèse me paraît exclue par la place du mot dans le texte. L'autre hypothèse, que préfère d'ailleurs M. A., est à prendre en considération ; mais ce n'est qu'une hypothèse. B. B.

40. Q. Cataudella. *Celso e gli apologeti cristiani.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 28-34.

Celse n'a pas connu les apologistes chrétiens. Les rapprochements qu'on peut faire entre certaines de ses objections et Justin montrent plutôt qu'il s'inspire d'un écrit païen antérieur. B. B.

41. S. Lundström. *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung.* — Lund, C. W. K. Gleerup, 1943 ; in 8, 142 p. Kr. 8.50.

42. S. Lundström. *Neue Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung.* — Lund, C. W. K. Gleerup, 1948 ; in 8, 234 p. Kr. 15.

La servilité du traducteur latin d'Irénée vis-à-vis de son original n'a pas que des avantages. Si elle permet souvent la reconstitution du texte grec, elle déroute parfois, et pour de bon, le plus pointilleux interprète. Dans ses *Studien*, M. L. observe cette servilité, non seulement dans le lexique — ce qui ne vaudrait pas qu'on s'en plaigne — mais jusque dans la grammaire, la phonétique et la syntaxe. Elle brouille les genres, les cas, le nombre, les modes, le verbe... Il n'en résulterait qu'un inconvénient mineur si, brisant p. ex. l'accord grammatical (là surtout où l'adjectif est distant de son substantif ou le verbe de son sujet), elle n'engendrait parfois d'évidents contresens et d'indéchiffrables énigmes. M. L. distingue les « méprises » du traducteur sur le sens de l'original et les « transcriptions syntaxiques » c.-à-d. le rendu mot à mot du texte grec. Son étude, qu'il n'est pas possible de résumer parce qu'elle est faite de détails et de cas, d'ailleurs soigneusement classés selon leurs espèces, met à nu la technique du traducteur grâce à d'innombrables parallèles. De nombreux recoupements et vérifications nous autorisent à estimer que M. L. a mené son enquête de la façon la plus exhaustive. On sait d'ailleurs le soin qu'y peuvent mettre les philologues d'Upsal. M. L. ne se base pas seulement sur le texte des éditeurs, mais sur une collation constante et de première main des trois manuscrits classiques (*Claromontanus, Arundelianus, Vossianus*). Le parti qu'il en tire en confirme l'importance, d'autant plus que, comme le montre l'auteur, les éditeurs n'ont pas toujours osé conserver la fidélité, parfois rebutante, des manuscrits au texte original et que, parmi ces manuscrits-mêmes, *Arund.* et *Voss.* n'ont pas retenu quantité de

vulgarismes attestés par *Clarom.*, qui est le plus ancien. On voit les problèmes que cela pose : nécessité provisoire de ce recours aux manuscrits, nécessité d'une bonne édition critique. Malheureusement, ce que M. Eltester, le successeur dans cette entreprise de G. Ficker, veut bien me dire de l'état de ses travaux n'autorise pas, quant à l'imminence de cette édition, un optimisme excessif.

Quant à dater la version latine, M. L. ne prend pas de position explicite, se bornant, après examen de leurs arguments, à renvoyer dos à dos Turner, W. Sanday, B. Kraft qui tiennent pour une date à peu près contemporaine de l'original, et F. J. A. Hort, H. Jordan, A. Souter qui la reculent jusqu'à l'extrême début du Ve siècle.

Les *Neue Studien* ont un autre programme. Tout d'abord, une partie philologique qui, prenant la Vulgate comme base principale de comparaison, situe *Irenaeus latinus* dans l'ensemble du bas-latin littéraire, au triple point de vue phonétique, morphologique et syntaxique. Et ceci encore constitue un dossier copieux pour l'interprétation d'Irénée, surtout bien entendu dans ce chapitre (le mieux fourni) sur le style et la syntaxe. Bien des passages difficiles y paraissent, grâce au jeu patient des équivalences et des comparaisons, sous un jour plus clair. M. L. dont le jugement est toujours nuancé, voire un tantinet hésitant, n'accorde au style d'*Irenaeus latinus* ni d'être « très populaire » ni d'être « aucunement vulgaire », mais « assez populaire ». Ce n'est pas tant ce jugement qui nous importe dans ce *Bulletin* que la masse de documentation rassemblée par l'auteur. La seconde partie s'occupe de critique textuelle et vérifie la valeur respective, ici du témoignage des manuscrits, là des trois versions latine, grecque et arménienne. Faute d'édition récente, le lecteur trouvera dans cette section de quoi fixer son choix entre tant de variantes dont beaucoup ne figurent encore dans aucune édition. La part faite à la version arménienne est réduite à cinq pages. Il n'était pas possible sans doute de l'étendre davantage, mais il est bien sûr que son usage peut nous en apprendre beaucoup plus. L'index lexicologique complet (latin, grec, arménien) que nous préparons et qui paraîtra, si tout va bien, dans deux ans, nous en convainc. Bien des variantes ou des corrections du latin s'expliquent par une erreur de lecture qui ne se justifierait pas du tout dans l'arménien. B. R.

43. G. Philips. *La grâce des justes de l'Ancien Testament. Position du problème. Documents patristiques.* — Ephem. theol. lovan. 23 (1947) 521-556.

De cette étude théologique retenons le dossier patristique (p. 534-556). Pour l'Occident : Irénée, Tertullien, pour qui la grâce des justes de l'Ancien Testament est incomplète ; saint Augustin, que l'erreur pélagienne a amené à reconnaître qu'ils ont été justifiés par la grâce du Christ. B. B.

44. J. M. Bover S. J. *La maternidad espiritual de María en los Padres griegos.* — Estudios marianos 7 (1948) 91-104.

Deux des textes invoqués intéressent ce *Bulletin*. Le premier est Irénée, *Adv. haer.* IV, 33, 11 (PG 7, 1080 ; éd. Harvey. IV, 55, 2, t. II, p. 266). D'après le P. B., *vulvam eam quae regenerat homines in Deum* ne peut désigner que la sainte Vierge. Il est au moins tout aussi probable qu'il y a là une allusion à l'Église. Quant au second texte, Irénée IV, 33, 4 (PG 7, 1074-1075 ; éd Harvey IV, 52, 1, t. II, p. 259), il est à peu près incompréhensible dans la version latine. Il serait téméraire de le corriger par pure conjecture ; mais nous avons l'appui de la

version arménienne qui remplace *regenerationem* par une forme verbale (*regenerarentur*, au pluriel, de même que le verbe initial). Cela change totalement l'interprétation du texte. B. B.

45. J. Garreta. *La maternidad espiritual de Maria en los Padres latinos.* — Estudios marianos 7 (1948) 105-120.

Il n'y a pas grand-chose à trouver dans ce dossier dépourvu de références précises aussi bien que de critique. B. B.

46. Q. S. F. Tertulliani *Aduersus Praxeam Liber. Tertullian's Treatise Against Praxeas.* The Text edited, with an Introduction, Translation and Commentary by E. Evans. — London, S. P. C. K., 1948 ; in 8, VIII-342 p. Sh. 21. IIIe s.

Après une substantielle introduction sur Tertullien et la crise monarchienne, M. E. nous donne le texte (p. 89-129), la traduction (p. 130-179) et un commentaire (p. 185-331). Ce commentaire comprend un résumé de chaque chapitre, suivi d'une série de notes critiques, historiques ou théologiques. Le texte se tient aussi près que possible des manuscrits, spécialement de *M* et *P*, auxquels il faut joindre l'édition de Beatus Rhenanus, qui représente le manuscrit d'Hirschau aujourd'hui disparu. Des conjectures de E. Kroymann, M. E. ne retient que ce qui lui paraît indispensable. Les notes sont substantielles. Je me permets de soulever un doute au sujet de la citation de *Prov.* 8, 22 dans 6 (p. 94, 17) : *Dominus creavit me*, cité plus loin (7, p. 95, 1) : *Dominus condidit me.* M. E. parle de la substitution de *condidit* à *creavit* (p. 225). J'ai l'impression que *condidit* est la vraie leçon de la première citation : tout le contexte l'indique et c'est la forme que Tertullien emploie dans *Adv. Herm.* De plus *condere* est une traduction africaine normale de *κτίζειν.* Malgré le témoignage unanime des manuscrits, je suis porté à croire que *creavit* n'est qu'une conformation à la Vulgate. Toute la tradition manuscrite reposant en dernière analyse sur l'ancêtre de *MP*, le fait n'a rien de surprenant. B. B.

47. Th. L. Verhoeven. *Studiën over Tertullianus' Adversus Praxeam,* voornamelijk betrekking hebbend op *monarchia, oikonomia, probola* in verband met de Triniteit. Proefschrift. — Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1948 ; in 8, VIII-207 p. Fl. 4.90.

Cet ouvrage compend une double analyse de l'*Adv. Prax.* (c. I), une introduction sur le monarchianisme (ch. II), une étude de *monarchia* chez Tertullien (ch. III) et dans la tradition antérieure depuis Philon (ch. IV), une autre sur *oikonomia* chez Tertullien (ch. V) et dans la tradition antérieure (ch. VI). C'est dans ce chapitre qu'est étudiée la *probola*. Le ch. VII est consacré à la distinction monarchienne entre Jésus et le Christ et aux deux formules *Pater passus est*, *Pater compassus est*, et il est suivi d'une conclusion sur l'importance de Tertullien dans l'histoire du dogme. Enfin un dernier chapitre contient des annotations de critique textuelle.

L'étude est faite avec grand soin et elle aidera à comprendre ce petit traité si important de Tertullien. Certaines des opinions de l'auteur seront cependant contestées. Le monarchianisme, par exemple, est-il bien né de la réaction antignostique ? Je serais plus réservé que M. V. sur ce point. Peut-être conviendrait-il de distinguer un monarchianisme populaire, réaction spontanée de la piété

populaire, et un monarchianisme théologique, fruit de la spéculation. Les relations entre Tertullien et Hippolyte sont aussi assez obscures. M. V. se prononce hardiment pour la priorité d'Hippolyte ; mais M. E. Evans (voir *Bull.* VI, n° 46) défend l'avis opposé avec tout autant d'assurance. Il est difficile de se prononcer.
B. B.

48. P.-Th. Camelot O. P. « *Spiritus a Deo et Filio* » *(Tertullien, Adv. Prax. 8).* — Revue Sciences philos. théol. 33 (1949) 31-33.

Il faut compléter la citation et la replacer dans son contexte. *Tertius enim est Spiritus a Deo et Filio.* Ce qui veut dire : « L'Esprit est le troisième après le Père et le Fils ». Cela n'a donc rien à voir avec le *Filioque.* B. B.

49. A. Kolping. *Sacramentum Tertullianeum.* Teil I : *Untersuchungen über Anfänge des christlichen Gebrauchs der Vokabel sacramentum.* — Münster, Regensberg, 1948 ; in 8, 109 p.

Après avoir exposé les solutions apportées jusqu'ici au problème de l'emploi de *sacramentum* dans le sens de *mysterium,* M. K. étudie le mot dans la langue classique, puis son sens chrétien nouveau (*res sacra arcana salutaris*),enfin l'emploi du sens classique (serment militaire) par Tertullien pour désigner les engagements du baptême. Je ne crois pas que M. K. apporte une solution définitive à ce problème, qui est peut-être d'ailleurs insoluble. Ce n'est pas Tertullien qui a créé le sens chrétien nouveau ; sur ce point je suis d'accord avec M. K. Mais quelle est l'origine de ce sens ? On ne le voit pas très bien. D'une part M. K. rattache le sens cultuel, chez Tertullien, au sens chrétien : c'est la manifestation cultuelle du plan divin ; mais, d'autre part, ce serait Tertullien qui, en appliquant aux engagements du baptême l'image du serment militaire, aurait achevé l'identification de *sacramentum* et de *mysterium,* qui n'était encore dans la langue classique qu'une comparaison. Cela ne me paraît pas d'une parfaite cohérence. Si *sacramentum* est devenu dès avant Tertullien synonyme de *mysterium* dans un sens qui est certainement dérivé (*res sacra arcana*), il me semble que l'évolution sémantique du terme était achevée. Tout ce qu'on peut alors attribuer à Tertullien, c'est une reviviscence du sens classique. B. B.

50. G. Bardy. *L'énigme d'Hippolyte.* — Mélanges Science relig. 5 (1948) 63-88.

A l'occasion de l'ouvrage de M. P. Nautin (voir *Bull.* V, n° 705), M. B. reprend les données du problème de l'héritage littéraire d'Hippolyte et il maintient l'attribution à ce dernier des *Philosophumena* (*Elenchos*) et des autres ouvrages. La divergence entre l'*Elenchos* et le *Contra Noetum,* authentique lui aussi, doit s'expliquer par la différence de but des deux ouvrages et par les circonstances. Plaidoyer vigoureux qui fera réfléchir les esprits aventureux. B. B.

51. P. Andriessen O. S. B. *A propos d'un agraphon cité par Hippolyte.* — Vigiliae christ. 2 (1948) 248-249.

L'agraphon cité dans le *Commentaire sur Daniel* IV, 60, est le même que celui de Papias cité par Irénée, *Adv. haer.* V, 36. B. B.

52. G. Dix. *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism.* — Westminster, Dacre Press, 1946 ; in 8, 35 p. Sh. 2.

J'ai déjà eu l'occasion d'exposer et de critiquer la théorie de dom D. (voir *Bull.* V, n° 1279). Je ne pourrais que redire ici les mêmes critiques. B. B.

53. R. H. Connolly O. S. B. *CR de G. Dix, The Theology of Confirmation in Relation to Baptism* (voir *Bull.* VI, n° 52). — Clergy Review 27 (1947) 282-284.

Critique la méthode de dom Dix, qui part de la *Tradition* d'Hippolyte, sans tenir compte du baptême de Justin et de la *Didachè*, qui est un baptême d'Esprit. B. B.

54. A. Baumstark. *Antik-römische Gebetstil im Messkanon.* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, n° 20) 301-331.

La seule partie lisible de cet article est une réponse amère et violente à une critique que j'ai faite jadis, en passant, d'une hypothèse de l'auteur : Melchisédech n'est devenu grand-prêtre que par une faute de traduction. Cette hypothèse avait été rejetée d'ailleurs, bien avant moi, par dom C. Mohlberg lui-même. Il y a quelque chose de vrai dans cette réponse : j'ai mal compris sur un point de détail la restitution de B., ce qui n'est peut-être pas exclusivement de ma faute, et je lui ai attribué un solécisme grec. Je m'en excuse, mais je ferai simplement remarquer que je n'en ai pas fait état dans ma critique et que cela ne change rien à la valeur de celle-ci. La rétroversion du canon en grec ne laisse place à aucun doute et, d'autre part, Melchisédech est qualifié de grand-prêtre dans les *Constitutions apostoliques*. B. répond qu'il ne s'agit pas d'une traduction littérale, mais d'une adaptation et qu'il faut juger d'après les parallèles grecs. Précisément dans ces parallèles Melchisédech n'intervient jamais. Cette mention paraît donc propre au latin. Le reste de l'article est une accumulation de textes dont on ne voit pas toujours l'opportunité pour l'étude du canon. On peut comparer sans doute au *iube haec perferri* un texte de Tite-Live : *Iube hanc ingredi viam* ; mais on pourrait remplir des pages avec des parallèles du même genre, sans rien apprendre à personne. Cet article n'ajoute rien à la gloire de B. B. B.

55. W. Croce S. J. *Die niedere Weihen und ihre hierarchische Wertung.* — Zeitschr. kathol. Theol. 70 (1948) 257-314.

En dépit du sous-titre (*Eine geschichtliche Studie*) on ne peut pas prendre au sérieux un travail dans lequel le premier document cité est une lettre du pape Caius (PL 5, 190). L'édition de Migne indique déjà que c'est un faux pseudo-isidorien. Si l'on admet que cette lettre est authentique, comme le fait le P. C., on ne peut plus rien comprendre à la discipline romaine des ordres mineurs. L'information est d'ailleurs déficiente sur d'autres points, notamment sur les *Statuta Ecclesiae antiqua.* B. B.

56. P. Benoit O. P. *Un adversaire du Christianisme au IIIe siècle, Porphyre.* — Revue biblique 54 (1947) 543-572.

De cette esquisse, retenons pour ce *Bulletin* le séjour de Porphyre à Rome, pendant six ans, puis en Sicile. De son œuvre perdue quelques fragments nous sont parvenus par des écrivains latins (Jérôme, Augustin, Victor de Capoue). B. B.

57. J.-R. Palanque, E. Delaruelle. *Le rôle temporel de l'Église du* IVe s.

IVe au VIIe siècle. — Inspiration religieuse et structures temporelles (voir *Bull.* VI, n° 26) 77-106.

Il faut distinguer le Bas-Empire, où l'influence politique des évêques fut exceptionnelle, de la Gaule franque et de l'Espagne wisigothique, où l'Église devient une puissance temporelle de premier ordre. Malgré les abus qu'a entraînés cette évolution, il faut tenir compte du souci de réaliser la primauté du spirituel et d'assurer l'idéal chrétien de fraternité. En même temps, l'Église limite l'absolutisme monarchique et assure la continuité de la civilisation. B. B.

58. J. Daniélou S. J. *La typologie de la semaine au IVe siècle.* — Recherches Science relig. 35 (1948) 382-411.

Le P. D. continue son étude sur la typologie de la semaine (voir *Bull.* V, n° 1268). Pour le IVe siècle, l'Occident est représenté par le seul saint Augustin. Millénariste dans le sermon 259, celui-ci change ensuite son interprétation : le 7e millénaire n'est plus le règne du Christ sur terre, mais l'éternité. Entre le sermon 259 et le *De civ. Dei* se place un autre sermon pour l'octave de Pâques, qui est cité d'après l'édition de A. Mai. Il a été réédité par G. Morin, *S. Augustini sermones post Maurinos reperti*, Rome, 1930, p. 333-339. La traduction donnée (p. 404) prend plus de liberté qu'on n'en attendrait dans une publication scientifique.
B. B.

59. J. Gaudemet. *Note sur les formes anciennes de l'excommunication.* — Revue Sciences relig. 23 (1949) 64-77.

En parcourant successivement les documents espagnols, gaulois, africains et romains, M. G. arrive à la conclusion que la discipline a évolué dans le sens de la sévérité : de la simple exclusion de l'eucharistie on aboutit à l'exclusion de la communauté. Il faut admettre avec M. G. que dans bien des textes *communio* désigne la communion eucharistique. Mais celle-ci est le symbole de la communion ecclésiastique, et ceux qui en étaient privés étaient écartés par le fait même du sacrifice eucharistique : *Qui non communicat det locum.* Ils étaient déjà séparés de la communauté pour l'acte essentiel du culte. B. B.

60. G. M. Gagov O. F. M. Conv. *Uso e significato del termine « corpus » nell' antica agiografia cristiana.* — Miscellanea francisc. 48 (1948) 51-73.

Le terme de *corpus* ne doit pas toujours être pris au sens littéral. Dès le IVe siècle il est parfois employé pour désigner des reliques minimes. A vrai dire le texte de Victrice de Rouen ne me paraît pas aussi clair. Il dit bien *et ubi est aliquid, ibi totum est.* Mais il ne semble pas qu'il appelle *corpus* une relique quelconque. Il faudrait distinguer entre le principe théologique et le fait linguistique.
B. B.

61. M. Goemans O. F. M. *Het Algemeen Concilie in de vierde eeuw.* — Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1945 ; in 8, xxvii-323 p. et 2 cartes. Fl. 6.90.

L'objectif de l'auteur de cet important volume n'est pas d'ordre historique mais canonique. Il s'agit de fixer, à la lumière des faits, les points principaux du droit conciliaire au IVe siècle, siècle de conciles s'il en fut, puisqu'on en compte plus

de 90 ! Le P. G. les interroge l'un après l'autre, en suivant l'ordre des faits. De cet examen on n'avait à attendre rien de bien neuf, mais il pouvait en résulter des mises au point utiles. On n'est pas déçu, encore que l'auteur n'ait pas pris la peine de consulter les éditions critiques des ouvrages qu'il cite. Il s'est servi presque exclusivement de Mansi et de Migne. Voici à peu près ses conclusions. Un concile est, au IVe s., jugé œcuménique lorsqu'y sont représentés l'Orient et l'Occident, dans toutes leurs parties et régions ou à peu près, sans que le nombre relatif des représentants de chaque région vienne en considération. Le concile n'est pas tenu pour œcuménique dès que l'évêque de Rome n'y est pas représenté, tant est reconnue sa primauté ; mais la confirmation du pontife romain n'est pas nécessaire pour lui donner sa valeur et ni la convocation ni la présidence n'y sont réservées au pape ou à ses légats. Du moment qu'il délibère en toute liberté et sans schisme intérieur, c'est en lui-même que le concile œcuménique possède l'autorité absolue en matière de foi, à cause de l'Esprit-Saint qui l'assiste. Il est la voix authentique de l'Écriture et de la tradition. Là se trouve et là s'arrête sa mission essentielle. B. C.

62. G. Bardy. *L'entrée de la philosophie dans le dogme au IVe siècle.* — Année théol. 9 (1948) 44-53.

C'est au concile de Nicée qu'un terme philosophique entre pour la première fois dans la formulation du dogme. Mais la pénétration de l'hellénisme se continue par l'influence des Pères grecs du IVe siècle, formés à l'école des rhéteurs. L'esprit des latins, même de saint Jérôme qui a vécu si longtemps en Orient, se montra toujours imperméable à cette influence ; d'où une source de désaccord. B. B.

63. A. Segovia S. J. *Equivalencia de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griega y latina.* — Estudios eclesiásticos 21 (1947) 435-478.

Confrontation de la doctrine trinitaire des Pères grecs et latins, qui partent d'un point de vue différent. De là, à côté des concordances, des divergences. La théologie latine marque un progrès, notamment dans la question des processions divines. Le point de vue de l'auteur est plus théologique qu'historique et son exposé est trop général pour être vraiment utile. B. B.

64. D. Mallardo. *La Campania e Napoli nella crisi ariana.* — Rivista di Storia della Chiesa in Italia 1 (1947) 185-226.

La crise arienne n'eut guère de répercussion en Italie avant le synode romain de 340. Il est probable que quelques évêques campaniens assistèrent à ce synode. Pendant les 20 ans qui suivirent, Vincent de Capoue est une figure de premier plan. Après la mort de Constance, les évêques de Campanie montrèrent qu'ils savaient défendre leur foi, même au péril de leur vie. Maxime de Naples mourut en exil et Rufinianus versa son sang. M. M. estime aussi que l'hypothèse qui voit dans saint Janvier martyr un « doublet » de celui qui assista au concile de Sardique est dépourvue de preuve positive. B. B.

65. P. Sinthern S. J. *Zum Kult der « Anargyroi ».* — Zeitschr. kathol. Theol. 69 (1947) 354-360.

Les deux premiers *anarguroi* sont les saints Jean et Cyrus, et l'origine de leur culte se situe à Alexandrie au temps de saint Cyrille. La situation de leur basilique à Rome, sur les bords du Tibre, rappelle tout à fait celle d'Alexandrie et leur culte à Rome a été introduit à un moment où l'influence alexandrine était prépondérante. B. B.

66. G. GIAMBERARDINI O. F. M. *De incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem.* — Divus Thomas (Piac.) 50 (1947) 35-56, 194-205 ; 51 (1948) 3-18.

Étude consciencieuse de la christologie de saint Hilaire, mais déparée par un souci apologétique exagéré et par un abus de distinctions scolastiques étrangères à la théologie du IVe siècle. Certaines questions demanderaient un traitement moins expéditif, telle la condition du corps du Christ après sa mort. Le P. G. a la tendance à trouver dans les textes plus qu'ils ne contiennent réellement. Ainsi après avoir cité le texte d'Hilaire : *Mariam angelus benedicit, Matrem Filii Dei virginem pollicetur*, le P. G. conclut : « Mater igitur et Dei Mater (sic) profitetur, sicut postea Concilium Ephesinum Theotocon seu Deiparam definiet » (p. 40). Cependant entre *Mater Filii Dei* et *Mater Dei* il y a plus qu'une nuance.
B. B.

67. V. MONACHINO S. I. *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Analecta Gregoriana, 41). — Romae, Universitas Gregoriana, 1947 ; in 8, XX-442 p.

Le titre de cet ouvrage répond à sa division tripartite. Le même plan est repris successivement pour chacune des trois Églises : lieu de culte, clergé, initiation chrétienne, organisation du culte, prédication et exercice du pouvoir judiciaire, exercice de la charité, sacrements du mariage et de la pénitence. Ce n'est parfois cependant qu'un cadre vide; que dire, en effet, de la pénitence privée dont on ne sait à peu près rien, pas même si elle a existé ? Mais le P. M. résiste à la tentation de majorer la valeur des textes, et il préfère laisser le cadre vide plutôt que le remplir avec des matériaux douteux. L'indication du titre « nel secolo IV » n'est pas tout à fait exacte. En fait, pour l'Afrique, c'est saint Augustin qui est le principal témoin, pour Rome, c'est saint Léon. Il eût été difficile de procéder autrement, car les témoins du IVe siècle font défaut. On ne peut s'attendre à trouver sur toutes les questions abordées dans cet ouvrage des vues originales qui renouvellent la matière. La vaste synthèse du P. M. s'appuie sur une ample littérature ; mais l'auteur a eu le mérite de bien choisir ses guides et de vérifier les sources. C'est, dans l'ensemble, une œuvre solide. En conclusion, le P. M. compare les résultats acquis dans les trois parties de son ouvrage et distingue les éléments communs des particularités de chacune des trois Églises. B. B.

68. V. MONACHINO S. J. *La cura pastorale generale per la communità cristiana di Cartagine nel secolo IV.* — Gregorianum 28 (1947) 181-219.

Ceci n'est qu'un chapitre de l'ouvrage signalé dans *Bulletin* VI, n° 67. B. B.

69. B. PESCI O. F. M. *De christianarum antiquitatum institutionibus in sancti Zenonis Veronensis Episcopi sermonibus.* — Antonianum 23 (1948) 33-42.

Zénon est d'origine africaine, son épiscopat à Vérone se situe au IV[e] siècle. Ses sermons contiennent des données intéressantes sur les institutions de l'époque, notamment sur les rites d'initiation. B. B.

70. D. J. Saunders S. J. *The Devil and the Divinity of Christ.* — Theolog. Studies 9 (1948) 536-553.

Nous lisons dans les évangiles que des démoniaques appellent le Christ : Fils de Dieu, qu'ils tombent à ses pieds, tremblent en sa présence. Les démons saisissaient-ils la véritable nature du Fils de Dieu ? Avant de donner sa réponse, qui est affirmative, le P. S. étudie l'opinion des Pères et des théologiens. Les Pères (saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, saint Jean Chrysostome, saint Léon, saint Grégoire le Grand, les *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* du Ps.-Augustin, Bède le Vénérable) affirment, en général, que les démons avaient une connaissance claire de la divinité du Christ. Les scolastiques n'admettent pas unanimement cette opinion. L'avis de saint Albert le Grand et de saint Bonaventure est négatif. Saint Thomas, tout en reconnaissant que le démon avait, avant sa chute, la connaissance de la Trinité et de la venue du Fils de Dieu en ce monde, soutient, après le Ps.-Augustin, que le démon n'avait pas une connaissance claire et certaine de la présence de Dieu sur terre, et après Bède, qu'à cause des miracles le démon a connu, ou plutôt soupçonné, que le Christ était le Fils de Dieu. Cajetan n'ose rien affirmer de certain. E. D. C.

71. S. Giet. *De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IV[e] siècle.* — Science religieuse 2 (1944) 95-128.

Saint Ambroise est beaucoup moins nuancé que saint Basile, dont il s'inspire sans toujours le comprendre exactement. Ce n'est pas seulement le prêt d'argent qui est interdit, mais toute espèce de prêt, du moins vis-à-vis des chrétiens. Il faut reconnaître qu'Ambroise a commis des contresens en traduisant Basile et que les critiques de saint Jérôme ne sont pas dénuées de fondement. Il ne saisit pas les nuances de l'écrivain grec. B. B.

72. J. Coppens. *L'interprétation sexuelle du péché du paradis dans la littérature patristique.* — Ephem. theol. lovan. 24 (1948) 402-408.

Cette interprétation est mentionnée par l'Ambrosiaster et par saint Augustin qui la combat sans exclure cependant tout élément sexuel. Elle est soutenue par les *Allegoriae veteris ac novi Testamenti* (dans *Paris Nat. lat. 14640*, Hugues de Saint-Victor ?) et par Jean Ruysbroeck. B. B.

73. C. Rapisarda. *Prudenzio e la lingua greca* (Estratto dalla Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica, anno II, 1948). — Catania, Centro di studi di arte e letteratura cristiana antica, 1948 ; in 8, 39 p.

Prudence avait-il une connaissance approfondie du grec ? On est impressionné, à première vue, par le nombre de mots grecs qui émaillent son vocabulaire. Cependant, quand on en a décompté ceux qui étaient déjà assimilés par la langue des chrétiens et ceux qui avaient passé dans l'usage courant ou dans la langue des poètes, il ne reste à peu près rien. Fait caractéristique : il n'y a pas de grécisme syntactique. En appendice, liste des mots étrangers de la langue de Prudence.

B. B.

74. A. G. Amatucci. *Sul « Liber cathemerinon » di Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 35-45.

Le *Cathemerinon* n'est pas seulement une collection de poèmes reliés par un lien chronologique, mais un poème lyrique en 12 chants, qui célèbre l'humanité affranchie du mensonge, mort de l'esprit, par la croix. Il y a assurément une unité de pensée dans le poème. Mais M. A. a-t-il vraiment trouvé la pensée initiale qui a inspiré le poème ? On en peut douter. B. B.

75. G. Lazzati. *La trasfigurazione della morte in Prudenzio.* — Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 18-27.

Relève dans les œuvres de Prudence les passages où la mort apparaît transfigurée par l'espérance chrétienne. B. B.

76. N. Pérez S. J. *La Asunción de Nuestra Señora en el arte.* — Estudios marianos 6 (1947) 457-466.

Le seul monument qui ait un réel intérêt pour les origines de la croyance est le sarcophage de Saragosse. Il est connu depuis longtemps. Le P. P. n'apporte aucun élément nouveau, ni pour sa datation, ni pour son interprétation.

Le même volume de ce recueil contient un article de dom E. M. Llopart (voir *Bull.* VI, nº 77) qui donne au même problème une solution diamétralement opposée, appuyée sur de bonnes raisons. B. B.

77. E. M. Llopart O. S. B. *Los origenes de la creencia y de la fiesta de la Asunción en España.* — Estudios marianos 6 (1947) 155-198.

Excellent article, un peu trop touffu, mais qui dénote un sens critique très éveillé. La croyance à l'assomption de Marie n'apparaît pas en Espagne avant l'institution de la fête, mais il est probable qu'elle est plus ancienne. On relève, vers la fin du VIIIe siècle, un courant diamétralement opposé, qui peut n'être qu'une réaction contre une croyance qui se répand. La fête de l'Assomption est attestée dès la fin du IXe siècle et elle est générale au Xe. Son origine remonte peut-être au milieu du IXe siècle. Signalons la discussion très serrée de l'interprétation du sarcophage de Saragosse : il ne s'agit pas d'une scène d'assomption de la Vierge. Il y aurait bien d'autres choses à relever dans cet article, et des détails à corriger. Notons que Timothée de Jérusalem au Ve siècle (p. 160) est un personnage mythique. Au sujet du *Natalis sanctae Mariae* à Rome au 1er janvier (p. 190), je ferai remarquer qu'une communion empruntée à l'évangile est toujours en accord avec l'évangile du jour et qu'un changement de l'évangile entraîne le changement de communion. Il suffit de comparer les évangéliaires et les graduels. Quant à la fête de sainte Martine, je renvoie dom L. à l'article de P. Franchi de' Cavalieri dans *Römische Quartalschrift* 17 (1903) 222. Il y a dans les notes beaucoup de choses intéressantes, mais qui n'ont qu'un rapport assez lointain avec l'Espagne. Souhaitons que dom L. y revienne *ex professo* et renonce à ce système de notes débordantes. B. B.

78. B. Botte O. S. B. *Prima resurrectio. Un vestige de millénarisme dans les liturgies occidentales.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 5-17.

J'ai rassemblé un certain nombre de textes liturgiques où apparaît l'expression

prima resurrectio. La formule appartient au plus vieux fonds des liturgies gallicane et mozarabe et remonte vraisemblablement au IVe-Ve siècle. Son sens millénariste originel s'est effacé dans la suite pour signifier la résurrection des justes. B. B.

79. M. H. Shepherd Jr. *The Effect of the Barbarian Invasions upon the Liturgy.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 167-186.

Les transformations sociales ont eu leur répercussion sur la liturgie : abstention de la communion et de l'offrande, recul du sens communautaire de la messe, prépondérance de l'action sacrificielle sur l'élément sacramentel. De plus, la liturgie est célébrée dans une langue qui n'est plus celle du peuple. B. B.

80. G. Bardy. *Copies et éditions au Ve siècle.* — Revue Sciences relig. 23 (1949) 38-52. Ve s.

M. B. montre la distinction qu'on faisait entre les copies privées, faites pour un petit groupe d'amis, et les éditions destinées au grand public, et il illustre cette distinction de quelques exemples : Ausone, Sulpice Sévère, Sidoine Apollinaire, Avit. B. B.

81. F. Cavallera S. J. *L'héritage littéraire et spirituel du prêtre Eutrope (IVe-Ve s.).* — Revue Ascét. Myst. 24 (1948) 60-71.

Présente et analyse les trois traités restitués par le P. J. Madoz à Eutrope (*Herencia literaria del presbítero Eutropio*, dans *Estudios eclesiást.* 16, 1942, 27-54). B. B.

82. P. Benoist d'Azy O. S. B. *Les anges devant le mystère de l'incarnation.* — Bulletin Littér. ecclés. 49 (1948) 87-106, 129-147.

Étude théologique qui conclut très nettement à la connaissance par les anges du mystère de l'incarnation. L'auteur suit les étapes de la formation de la doctrine. Les données patristiques sont maigres. Encore faut-il noter que dom B. force parfois le sens des textes (voir par ex. celui de saint Jérôme, p. 99). C'est saint Augustin qui prépare la voie. Au XIIe siècle, saint Bernard se montre hésitant ; mais Abélard pose nettement la question à propos de la vision des anges. Sur le fait de la vision béatifique l'accord se fera sans peine. Mais cette vision admet-elle un progrès ? Contrairement à l'opinion de Pierre Lombard, saint Thomas répondra négativement. Cette étude est un peu rapide et on souhaiterait la voir approfondir. Pourquoi aussi les textes ne sont-ils presque jamais donnés en langue originale, même en note ? Il est souvent difficile de juger d'après des traductions qui sont parfois un peu libres. B. B.

83. G. Bardy. *Le sens de l'unité dans l'Église et les controverses du Ve siècle.* — Année théol. 9 (1948) 156-174.

Un fossé de plus en plus profond se creuse entre l'Orient et l'Occident au cours du Ve siècle. Non seulement les deux moitiés de la chrétienté ne parlent plus la même langue, mais elles ne s'occupent plus des mêmes questions. L'affaire pélagienne fera ressortir cette divergence de tendances. Dès la fin du Ve siècle, la séparation serait presque l'équivalent d'une rupture. Jugement pessimiste, qui

donne peut-être trop d'importance aux querelles théologiques. Le malheur n'est pas qu'on se soit disputé, ce qui donne toujours une possibilité de s'entendre, c'est qu'à un moment donné on ne se soit plus même parlé et que les deux parties de l'Église se sont développées indépendamment l'une de l'autre. Et cela n'est pas dû seulement, ni même principalement, à des causes théologiques, mais à des circonstances historiques. B. B.

84. N. M. Haring. *One Baptism : An Historical Study on the Non-Repetition of Certain Sacrements.* — Mediaeval Studies 10 (1948) 217-219.

Il est difficile de juger une thèse d'après un résumé. Celle-ci paraît toutefois dépasser en intérêt la moyenne des productions de ce genre. Le terme de *character* n'a pas chez saint Augustin le sens que lui donnent aujourd'hui les théologiens. D'ailleurs pendant les sept siècles qui suivent Augustin le terme n'intervient pas dans les discussions sur la non-réitération des sacrements. Il faut donc distinguer le terme du fonds de la doctrine : celle-ci est bien augustinienne. Le terme de *character* aurait été incorporé à la doctrine sacramentaire avec son sens actuel par Paganus de Corbeil. Sur ce point M. H. s'inspire, je suppose, de l'étude de A. Landgraf (voir *Bull.* V, n° 430). Il y a continuité dans la doctrine, mais non dans la terminologie. A noter aussi l'influence de la doctrine du caractère sur d'autres sacrements, notamment l'extrême-onction, chez les canonistes. Je souhaite l'impression de cette thèse, mais dès maintenant je puis marquer mon accord sur l'interprétation du *character* augustinien. B. B.

85. B. Botte O. S. B. « *Processionis aditus* ». — Miscellanea liturgica L. C. Möhlberg, I (voir *Bull.* VI, n° 20) 127-133.

Le privilège des fondateurs d'églises d'avoir la première place dans les processions provient d'un contresens. Dans la formule de la chancellerie romaine qui est à la base de toute la tradition canonique et qui remonte au Ve siècle, *processio* a tout simplement le sens de synaxe, et *processionis aditus* (accès à la synaxe) apparaît comme un droit de la communauté chrétienne et non comme un privilège des donateurs. B. B.

86. Fr. X. Murphy C. SS. R. *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Medieval History, New Series, 6). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, xviii-248 p.

Travail très méritoire. Le P. M. suit pas à pas la longue et mouvementée carrière de Rufin. Elle est si dramatiquement liée à ses œuvres qu'un traitement séparé de celles-ci n'était pas possible. Toutes les questions soulevées par la querelle de Rufin avec saint Jérôme sont traitées avec soin. L'auteur est manifestement favorable à son héros. Après F. Cavallera et G. Bardy il tend á le réhabiliter d'avoir tendancieusement traduit Origène. Les libertés prises avec le grec dans la version du commentaire sur l'épître aux Romains : altérations, omissions et même additions, montrent certes un écrivain qui songe moins à traduire qu'à adapter. Rufin était un pragmatiste. Qu'il ait adouci les propos d'Origène, c'est sûr. Le P. M. met cela surtout sur le compte de son intelligence très médiocre. C'est très probable, car l'excellent homme garda jusqu'au bout pour le génial alexandrin un culte plein de sérénité. B. C.

87. M. M. WAGNER. *Rufinus, the Translator.* A Study of his Theory and his Practice as illustrated in his Version of the *Apologetica* of St. Gregory Nazianzen (Catholic University of America, Patristic Studies, 73.) — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, XIII-100 p. Dl. 1.

Rufin a été logique dans l'application de ses principes de traduction. On trouvera classés dans cette dissertation les principaux procédés de Rufin dans sa traduction de Grégoire de Nazianze, *Apologetica.* C'est instructif, et cela n'est pas fait pour nous donner plus de confiance dans la fidélité du traducteur. Sr W. excuse Rufin en alléguant le but qu'il pousuivait et les difficultés de sa tâche. C'est très vrai, mais cela ne fait pas notre affaire. B. B.

88. A. PENNA. *S. Gerolamo.* — Torino, Marietti, 1949 ; in 8, VII-450 p. L. 900.

M. P. nous donne une vie de saint Jérôme bien documentée. L'auteur ne se contente pas de retracer la vie et la carrière du grand docteur. Il incorpore à son récit l'analyse de ses œuvres. On trouvera en appendice des listes chronologiques des lettres, des traductions et des œuvres. Dans les questions controversées (origine du psautier romain, de la Vulgate en dehors des évangiles, par exemple) M. P. s'en tient aux positions dites traditionnelles. L'histoire de la traduction de Tobie ne paraît pas susciter chez lui le moindre doute, pas plus que l'existence des Goths Sunnia et Fretela ou la connaissance que Jérôme avait de l'évangile selon les Hébreux. L'ouvrage se termine par une étude de l'œuvre de Jérôme où l'auteur fait preuve de plus de sens critique. Il note l'inconsistance de Jérôme dans la question du canon des livres saints et dans l'application de ses principes d'exégèse. Quant à la théologie, M. P. reconnaît que le grand exégète n'est guère doué en ce domaine et que ses expressions manquent souvent d'exactitude. Peut-on appeler Jérôme un mystique ? Il n'est pas, dit M. P., un théoricien de la théologie mystique, mais il fut « un vero mistico nella vita sua interiore » (p. 429). Et on nous renvoie à *Epist.* 22, 7. Cela sent plus le rhéteur que le mystique. Saint Jérôme a laissé une œuvre incomparable : la Vulgate, et cela suffit à sa gloire. B. B.

89. M. J. KELLY. *Life and Times as Revealed in the Writings of St. Jerome Exclusive of His Letters.* A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 70). — Washington, Catholic University of America Press, 1944 ; in 8, XVII-173 p.

Après trois chapitres consacrés à la vie économique, sociale et publique, Sr K. aborde la vie religieuse au temps de saint Jérôme : survivances païennes, référence aux persécutions, hérétiques, juifs, vie ascétique, clergé, morale et pratiques chrétiennes. Le cadre lui-même est déjà un peu étroit. Ainsi on cherche en vain quelques données sur la vie cultuelle des chrétiens. Mais certaines sections sont vraiment trop maigres. On pourrait imaginer le même travail fait d'une manière moins mécanique. B. B.

90. J. P. O'CONNELL. *The Eschatology of Saint Jerome* (Pontificia Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissertationes ad lauream, 16). — Mundelein (Ill.), Seminarium S. Mariae ad Lacum, 1948 ; in 8, X-199 p.

Travail consciencieux, mais qui manque un peu de perspective historique. Le plan lui-même fait un peu penser aux chapitres d'un traité de théologie : mort, jugement, résurrection, millénarisme, jugement particulier, ciel, diversité des récompenses, enfer. La matière ainsi morcelée ne permet aucune vue d'ensemble. On ne voit pas non plus l'évolution des idées de saint Jérôme, bien que l'auteur ait posé la question à propos de certaines doctrines. Il y aurait eu aussi avantage à poser les problèmes non du point de vue de la théologie actuelle, mais de celui des Pères du IVe siècle. Ainsi ce que l'auteur appelle du « mercyism », — pas de damnation pour ceux qui meurent dans l'Église, — paraîtrait-il moins étrange s'il était replacé dans la cadre de la théologie patristique. Les Pères du IVe siècle ont-ils connu d'autres fautes méritant la damnation que les fautes majeures, telles que l'adultère ou l'homicide, qui méritaient la privation de la communion de l'Église ? Malgré ses défauts, cette étude n'est pas sans mérite. M. O'C. s'efforce toujours d'interpréter les textes avec précision, sans en majorer la portée. Ce qu'il dit notamment du jugement particulier (p. 73-101) servira à nuancer les affirmations un peu massives qu'on rencontre sur le sujet chez plus d'un théologien. B. B.

91. P. ANTIN O. S. B. *Le monachisme selon saint Jérôme.* — Mélanges bénédictins publiés à l'occasion du XIVe centenaire de la mort de saint Benoît par les Moines de l'Abbaye de Saint-Jérôme de Rome (Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1947 ; in 8, x-449 p. Fr. 550) 69-142.

Excellente étude abondamment documentée, qui se termine par un parallèle entre saint Jérôme et saint Benoît. On aimerait voir faire la part de la littérature dans ces données : par exemple dans telle caricature de moines égyptiens ou dans l'histoire rocambolesque de Sabinien, sortie probablement de l'imagination féconde de Jérôme, aussi bien que dans ses panégyriques. Mais dom A. semble avoir un tel culte pour saint Jérôme qu'il en a perdu la faculté de le juger. En appendice une collation de la prétendue *Homilia ad monachos* (PL 30, 311-318) d'après le *Vat. Regin. lat. 140*, avec l'indication des sources dans les œuvres de saint Jérôme. B. B.

92. J. DE GHELLINCK S. J. *Iuventus, gravitas, senectus.* — Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 39-59.

Le P. de G. étudie le sens des mots qui désignent les âges de la vie, depuis saint Augustin. Notons surtout l'accord à prolonger la jeunesse jusqu'à la trentaine : *iuvenis* ne désigne donc pas un adolescent. Pour la vieillesse, on s'accorde à la faire commencer vers la soixantaine, mais on distingue *senectus* de *senium*. Avec une précision remarquable, Isidore de Séville fixe la limite entre les deux à 77 ans. Les divergences portent surtout sur la période qui sépare la *iuventus* de la *senectus*. B. B.

93. J. TRAVERS O. P. *Le mystère des langues dans l'Église.* — Maison-Dieu 11 (1947) 15-38.

De cette vaste fresque, qui commence au jardin d'Eden, retenons pour ce *Bulletin* quelques notations de saint Augustin sur le mystère des langues, moyen de rassemblement de l'Église. B. B.

94. G. Bardy. *S. Augustin. L'homme et l'œuvre.* 6e édition (Bibliothèque augustinienne). — Bruges, Desclée De Brouwer, 1946 ; in 12, IX-557 p. Fr. 125.

95. D. Burger. *Saint Augustin* (Être et penser, Cahiers de philosophie, 24). — Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1948 ; in 8, 240 p. Fr. 8.

96. A. Queirolo. *San Agustin* (Figuras del pasado, 6). — Madrid, Ediciones y Publicaciones españolas, 1945 ; in 12, 252 p.

97. W. J. Sparrow Simpson. *St. Augustine's Episcopate.* A brief introduction to his writings as a Christian. — London, S. P. C. K., 1944 ; in 12, XIV-144 p.

98. V. J. Bourke. *Augustine's Quest of Wisdom* (Science and Culture Series). — Milwaukee, Bruce Publishing Co., 1945 ; in 8, XI-323 p. Dl. 3.

Tandis que M. Bardy publie sans changement la 6e édition de son *Saint Augustin*, voici sortir de presse une biographie protestante. Le *Saint Augustin* de M. Burger contraste avec celui du théologien catholique. Celui-ci s'était appliqué à l'analyse la plus attentive de la vie et de la pensée d'Augustin, n'esquivant aucun des problèmes, en proposant les solutions probables. M. Burger déclare avec simplicité : « Nous n'avons pas la prétention de donner ici, même une esquisse de l'augustinisme. Le contact que nous avons pris avec cette œuvre immense ne fut ni complet ni suffisamment prolongé. Nous l'avons traversée avec la préoccupation de connaître l'homme, Augustin lui-même, plutôt que le détail de sa doctrine » (p. 7). Cette attitude volontairement réservée garantissait presque l'auteur contre la tentation de retrouver dans Augustin les thèses de la théologie calviniste.

L'ouvrage est de singulière valeur: densité du contenu, sobriété de l'écriture, rare profondeur du sentiment, contact direct avec la pensée d'Augustin. Le plan reste, en gros, celui de toutes les biographies du saint. Le cadre historique évoqué l'est sobrement mais avec précision. Le ton, très religieux, est plein de respect du vrai et des choses de l'âme. Çà et là se font jour, quasi involontairement, les thèses chères à M. B. Lorsqu'il résume la position doctrinale d'Augustin sur la grâce, le libre arbitre et la prédestination, la rigueur en est soulignée sans regret. Il y voit la répudiation des « prétendus mérites de l'homme » (p. 10) et il assure que « la prédestination augustinienne anéantissait l'homme devant Dieu, supprimait tout mérite humain » (p. 221) pour la raison que « Dieu ne saurait être déterminé par l'homme » (p. 10). M. B. ne voile pas les graves objections que suscitèrent les affirmations martelées du docteur d'Hippone, nécessairement jugées révolutionnaires par « une Église qui n'avait pas, jusqu'alors, mis en pleine clarté la doctrine du péché originel ni celle de la grâce » (p. 221). Cet exposé intégral de telles controverses, sans le moindre effort pour les apprécier, laisse trop le lecteur sur sa faim. Cette déception renouvelée est presque le seul défaut d'un ouvrage très pénétrant qu'on lit avec le plus grand intérêt.

La modeste biographie écrite par M. Queirolo ne vise pas si haut. En une suite de chapitres alertes y est retracée d'une plume chaleureuse, pour le public lettré, la vivante figure du saint d'Hippone.

La « brève introduction » de M. Sparrow Simpson n'est non plus qu'une esquisse en vingt petits chapitres. Suite d'annotations dont plusieurs sont originales. Après avoir parcouru la carrière d'Augustin, M. S. S. ajoute quelques réflexions sur sa conception de l'Église, de la nécessité des sacrements, de la récon-

ciliation par la mort de Christ, de la prière pour les morts. Ce livret serait un « companion » pour l'augustinisant si la littérature récente n'y était totalement ignorée.

C'est encore une vue générale de la carrière d'Augustin que nous présente M. Bourke. Sa limitation à l'aspect philosophique en trouble peut-être un peu la physionomie : la crise donatiste (p. 138-174) n'est pas ici envisagée sous son aspect ecclésiologique, ni la polémique antipélagienne (p. 175-200) en fonction du problème crucial de la prédestination, encore que celui-ci appartienne radicalement, en somme, à la philosophie. Par contre il est assez inattendu que les 15 livres du *De trinitate* soient affublés du titre : « Dieu et mon âme » (p. 201-223). Le livre de M. B. n'en est pas moins très fin et nuancé. Son auteur s'intéresse manifestement plus à la psychologie qu'à la métaphysique. Les notes, abondantes et précises, seront fort utiles. B. C.

99. A. DAHL. *Augustin und Plotin.* Philosophische Untersuchungen zum Trinitätsproblem und zur Nuslehre. — Lund, Lindstedt, 1945 ; in 8, 118 p. Kr. 4.

On sait l'étonnante emprise de Plotin sur l'esprit de saint Augustin. M. D. tente d'en préciser la source en ce qui regarde la doctrine de la Trinité. Il analyse d'abord les considérations philosophiques d'Augustin sur la *substantia*, la *substantia una*, la *substantia immutabilis.* Il les compare ensuite aux concepts analogues de Plotin. Même confrontation en ce qui concerne les analogies psychologiques de la Trinité. Étudiant alors les concepts plotiniens du *νοῦς* se connaissant et s'exprimant lui-même, M. D. y reconnaît l'idée fondamentale. Il remarque cependant qu'Augustin ne s'est pas inspiré des catégories plotiniennes du monde intelligible : lorsqu'il parle de catégories, il se réfère toujours à Aristote.

En terminant, l'auteur évoque les colonnes des temples païens qu'utilisèrent pour leurs églises les chrétiens. Comparaison suggestive, mais qui pourrait tromper un peu : il importe de remarquer que l'explication augustinienne de la Trinité, si intéressante soit-elle, n'appartient pas au dogme catholique lui-même, mais seulement à la réflexion théologique.

En appendice M. D. ajoute quelques cas nouveaux de réminiscences plotiniennes à ceux qu'avait décelés déjà le P. P. Henry. B. C.

100. F. CAYRÉ. *Initiation à la philosophie de saint Augustin* (Bibliothèque augustinienne, Études ; Philosophie, 1). — Paris, Études augustiniennes, 1947 ; in 12, XV-317 p. Fr. 270.

Dans un ouvrage d'ordre philosophique sur saint Augustin il serait hors de propos de recueillir tout ce qui rend un son religieux : chacun sait que la philosophie de l'évêque d'Hippone est profondément spiritualiste, par là déjà qu'elle procède d'une incessante analyse psychologique de l'âme. Bornons-nous à relever dans la précieuse initiation que nous présente le P. C. les points de vue les plus utiles parce que les plus personnels : détermination du domaine propre à saint Augustin (p. 13-60) ; inventaire des textes philosophiques dans les ouvrages traitant de théologie (p. 127-152) ; deux chapitres cruciaux sur le monde intelligible, où le P. C. expose une fois de plus son exégèse de l'illumination augustinienne, intuition indirecte ou vision médiate (p. 181-243). Les vues de M. J. Hessen y sont combattues (p. 230-232), comme ailleurs (p. 75) celles du P. E. Hendrickx. Le dernier chapitre résume ce qu'il faut entendre par « augustinisme philosophique spirituel » (p. 250-256) et tente des précisions nouvelles sur la « philosophie chrétienne » (p. 281-294). B. C.

101. E. Gilson. *Philosophie et incarnation selon saint Augustin* (Conférence Albert le Grand, 1947). — Montréal, Institut d'études médiévales, 1947 ; in 12, 55 p.

L'admirable conférence de M. G. met en valeur l'une des plus profondes intuitions de saint Augustin. Se demandant comment Dieu peut être à la fois, selon l'Écriture, l'être immuable et celui qui sauve, il montre que le problème initial est celui de la création : en effet, philosophiquement parlant, rien dans l'être en soi n'impliquait le devenir. La solution d'Augustin est ainsi condensée par M. G. (p. 45) : « Si l'Être a créé du devenir, c'est sans doute pour en faire de l'être. En d'autres termes, le devenir est candidat à l'être ou, comme le dit Augustin lui-même, Dieu suscite du temporel pour en faire de l'éternel : *vocans temporales, faciens aeternos* ». Ce dessein a été réalisé par l'incarnation rédemptrice : « Si Dieu a créé l'homme dans le temps, il s'est incarné pour le racheter du temps, de l'autre, du multiple et de la dispersion dans le devenir, dont le péché n'est que la forme la plus tragique » (p. 46). Inutile d'ajouter que l'apparent déterminisme de cet aspect philosophique du péché et de la rédemption est corrigé par les données de la révélation, cent fois commentées par saint Augustin. B. C.

102. J. P. Maher O. S. A. *Saint Augustine's Defense of the Hexaemeron against the Manicheans.* Dissertation (Pontificia Universitas Gregoriana). — S. l., 1946 ; in 8, v-92 p.

L'occasion de ce travail consciencieux est la publication faite par C. Schmidt (Stuttgart, 1935-39) des *Kephalaia* de Manès. Le P. M. compare l'authentique manichéisme qu'ils révèlent avec l'exposé qu'a fait saint Augustin des doctrines manichéennes, dans ses écrits sur l'Hexaméron. L'analyse démontre une surprenante concordance : « l'un apparaît, pratiquement, comme une réplique de l'autre » (p. 74). Le P. M. marque avec soin et explique certaines omissions d'Augustin (p. 73-74). Il analyse minutieusement, à titre d'exemple, deux passages : celui où Manès parle des grands animaux (p. 74-76) et celui qui traite des cinq dieux fils de l'Esprit Vivant (p. 76-77). L'auteur a jugé utile de discuter enfin les objections articulées par Is. de Beausobre contre la possibilité pour Augustin d'avoir une connaissance approfondie des ouvrages de la secte. La réponse est simple : le fait est patent, donc possible. Le P. M. aurait pu négliger cet adversaire d'outre-tombe : Beausobre a écrit les 2 volumes de son *Histoire critique de Manichée et du manichéisme* en 1734 et 1739 ! B. C.

103. G. Spanedda. *Il mistero della Chiesa nel pensiero di S. Agostino.* — Sassari, A. Cordella, 1944 ; in 8, 105 p.

Modeste étude mais, à notre avis, profonde. Partant de l'idée de Cité de Dieu comprenant les anges, l'auteur passe à celle de Christ total, restreinte aux hommes. Son principe d'unité est la charité ; elle est l'Épouse du Christ et, par voie de conséquence nécessaire, Mère des saints. C'est dans les deux derniers chapitres : unité catholique, arche de salut, que l'auteur montre surtout son originalité : il insiste sur la catholicité « qualitative » chez Augustin (p. 75-84) et sur le fait que, contrairement à saint Cyprien qui liait l'extension de la grâce et l'expansion visible de l'Église, Augustin voit l'Église plérome du Christ en ceci que l'Esprit sanctificateur agit toujours en tant qu'Esprit de l'Église visible (p. 85-96). Ce petit écrit mérite de retenir l'attention. B. C.

104. F. VAN DER MEER. *Augustinus de zielzorger.* Een studie over de praktijk van een Kerkvader. — Brussel, Het Spectrum, 1947 ; in 8, 613 p., 24 pl. et 1 carte. Fr. 245.

Volumineuse monographie dont le titre indique clairement l'objet. L'auteur souligne, pour s'en excuser, le caractère mineur de son dessein : ce livre ne donnera qu'une vue concrète de la vie pastorale d'Augustin, reconstituée d'après les sources contemporaines, surtout les ouvrages du pasteur lui-même. Une documentation photographique très suggestive, empruntée aux monuments africains de l'époque, matérialise en quelque sorte les renseignements rassemblés.

M. v. d. M. évoque d'abord le cadre : la ville et la région d'Hippone, la population païenne et ses mœurs, la colonie juive, les hérétiques ; enfin les fidèles, le clergé et les moines ; en dernier lieu l'évêque lui-même. La masse de renseignements est bien ordonnée, proprement présentée, comme un intérieur hollandais.

Seront maintenant étudiés les deux grands actes du ministère : le service divin et la prédication. Le service divin : théorie, d'après les lettres à Januarius ; pratique, c'est-à-dire surtout baptême et eucharistie. M. v. d. M. a recueilli partout les informations utiles sur le catéchuménat, les divers candidats au baptême, sa célébration solennelle à Pâques, et sur la pénitence concédée après la régénération. Pour la messe il nous fait assister à un dimanche à Hippone. La prédication : de nouveau, théorie et pratique. Le 4e livre du *De doctrina christiana* est analysé, puis la prédication elle-même est étudiée, d'après toutes les indications fournies par le prédicateur dans ses écrits. La préparation doctrinale des catéchumènes a été traitée à part d'après le *De catechizandis rudibus.*

Quelques chapitres sur les dévotions populaires : culte des martyrs, *refrigerium* funéraire, foi naïve aux miracles, complètent cet exposé. L'auteur conclut que, en dernière analyse, c'est plus que tout le reste, la profondeur de sa conscience chrétienne qui confère à Augustin son actualité permanente, comme pasteur des âmes.

L'ouvrage est documenté et critique à souhait. Peut-être, en consentant à être moins complet, l'auteur en aurait-il rendu moins serrée la rédaction, — je pense surtout aux considérations sur *sacramentum*, inévitablement insuffisantes. Une annotation très soignée (plus de 100 pages de petit texte) contribue à faire de cette consciencieuse étude un excellent instrument de travail. B. C.

105. S. CUESTA S. I. *El equilibrio pasional en la doctrina estoica y en la de San Agustín.* — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto filosófico « Luis Vives », 1945 ; in 8, XXVII-295 p. Pes. 50.

Le P. C. soumet à un examen minutieux et nuancé un problème fondamental : les rapports entre l'idéal moral des stoïciens et celui des chrétiens, tel que l'a défini saint Augustin.

L'exposé du stoïcisme remplit la première partie. L'auteur l'a fait avec une conscience scrupuleuse, ne se contentant pas d'une vue globale, mais étudiant l'un après l'autre les principaux philosophes qui s'inspirent de la Stoa.

Ce n'est pas sur la matérialité de l'ascèse nécessaire que ces moralistes se distinguent d'Augustin : on a toujours reconnu que pour arriver à l'équilibre moral, il faut lutter contre ses passions et pratiquer le renoncement. Mais les principes sur lesquels s'établit cette discipline indispensable ne sont pas les mêmes. Le P. C. a eu le mérite de montrer avec évidence à quel point ils sont opposés.

Pour Augustin la nature est bonne essentiellement, passions comprises. Tout

entière elle peut être sanctifiée, et elle le fut dans et par le Verbe fait chair. C'est la résurrection des corps qui mettra le sceau à cette œuvre divine.

Tout cela est très contraire à l'idée stoïcienne et ne se comprend que selon une conception théologique du monde. Sans l'ample vision chrétienne on est réduit à rechercher l'*apatheia* comme une fin en soi, alors qu'elle est une paralysie, et à maudire les énergies naturelles de l'homme. Autrement profonde, vraie et solide est la philosophie qui substitue l'amour à l'apathie et qui, loin de se satisfaire dans la mortification, invite à la paix parfaite, au bien total, au complet bonheur dans la possession de Dieu connu et aimé.

L'analyse objective prend ici valeur d'apologétique et l'on notera qu'elle reste de la plus brûlante actualité : qui n'a entendu blâmer l'attitude chrétienne au nom d'un néo-stoïcisme, fier de ne vouloir que la vertu pour elle-même et l'énergique maîtrise de soi ? Idéal sans joie, et combien fragile !

Le travail du P. C. est sérieux à souhait. Peut-être manque-t-il d'élan. On n'y sent pas assez vibrer le cœur magnifique d'Augustin. B. C.

106. E. J. CARNEY. *The Doctrine of St. Augustine on Sanctity.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, 91). — Washington, Catholic University of America Press, 1945 ; in 8, x-121 p. Dl. 1.50.

L'auteur de cette excellente anthologie n'a rien prétendu découvrir, mais il a parfaitement présenté un admirable choix de textes augustiniens. Dans le chapitre d'approche, le P. C. montre Augustin écartant successivement les fausses saintetés de Manès, de Donat et de Pélage. La doctrine positive est alors exposée : d'abord la Trinité cause incréée de notre sanctification (Dieu, le Christ, l'Esprit-Saint) ; ensuite les moyens créés (baptême, charité, grâce). On pourrait chicaner sur le fait d'avoir mis le Christ parmi les causes incréées, surtout qu'on insiste sur sa qualité de chef du corps mystique. Remercions plutôt le P. C. d'avoir donné dans leur texte intégral tous les passages cités. Je le répète : c'est une excellente anthologie. B. C.

107. P. BREZZI. *La concezione agostiniana della Città di Dio* (Pubblicazioni sotto gli auspici del Liceo « P. Colonna » a cura degli Amici del libro, 8). — Galatina, E. Mariano, 1947 ; in 8, 101 p. L. 150.

M. B. réunit en un volume les deux articles que nous avons analysés dans ce *Bulletin* IV, n° 463 (*La concezione agostiniana della Città di Dio e le sue interpretazioni medioevali*) et n° 405 (*Sulla personalità di S. Agostino*). B. C.

108. A. BRUCCULERI S. I. *Il pensiero sociale di S. Agostino.* Seconda edizione (Orientamenti e contributi, 7). — Roma, Edizioni « La Civiltà cattolica », 1945 ; in 8, 404 p.

Parue en articles en 1930-32 (voir *Bull.* II, n° 17) et en volume en 1932, cette étude consciencieuse a été rééditée telle quelle par son auteur. La bibliographie elle-même (p. 393-396) n'a reçu aucun accroissement. Le volume serait bien précieux si le texte même d'Augustin y était moins exceptionnellement cité.

B. C.

109. L. BROU O. S. B. *Marie « destructrice de toutes les hérésies » et la belle légende du répons « Gaude Maria Virgo ».* — Ephem. liturgicae 62 (1948) 321-362.

Dom B. étudie l'origine de la légende, le texte du répons et de l'antienne qui s'en inspire, l'interprétation de la phrase *cunctas haereses sola interemisti*. Sur le premier point, voir les réserves du recenseur anonyme des *Analecta bolland.* 66 (1948) 357. Le répons n'est pas d'origine romaine et on peut soupçonner une traduction d'un original oriental, ce qui invite à la prudence pour l'interprétation du texte. Il s'agit d'une hyperbole. Pour le sens, dom B. signale le texte de saint Léon, *Epist. ad Flav. : quibus tribus sententiis omnium fere haereticorum machinae destruuntur.* B. B.

VIe s. **110.** M. R. Mayeux. *Les biens d'Église considérés comme patrimoine des pauvres à travers les conciles occidentaux du VIe siècle.* — Inspiration religieuse et structures temporelles (voir *Bull.* VI, nº 26) 139-209.

M. M. étudie l'origine de la richesse ecclésiastique, la conception de cette richesse et de son utilisation, et le rôle de l'évêque dans l'administration de cette richesse considérée comme le patrimoine des pauvres, d'après les décisions des conciles. Quelques notes aussi sur la doctrine patristique (Ambroise, Jérôme, Césaire d'Arles, Grégoire le Grand). B. B.

111. E. De Clerck O. S. B. « *Orationi frequenter incumbere* ». — Horae monasticae. XXXIII bijdragen van Monniken uit Noord en Zuid... het eeuwfeest gedenkend van den Zaligen Aartsvader Benedictus. Deel I : Fulgens radiatur (Tielt, J. Lannoo, 1947 ; in 4, 263 p.) 113-125.

Commentaire de la doctrine sur l'oraison telle qu'on la trouve dans la règle de saint Benoît, à la lumière de la littérature monastique. E. D. C.

112. H. Fichtenau. *Askese und Laster in der Anschauung des Mittelalters.* — Wien, Herder, 1948 ; in 8, 127 p. S. 4.20.

Poursuivant ses études sur la personnalité de l'homme du moyen âge, M. F. s'attache dans ce petit livre à un sujet des plus passionnants : le sens de l'ascèse et le rôle des péchés capitaux dans la mentalité médiévale. M. F. réagit avec raison contre les interprétations modernes, tantôt purement négatives, tantôt trop philosophiques, de l'ascèse chrétienne. Celle-ci implique un renoncement et s'accommode de principes très divers, mais elle est avant tout et essentiellement une technique qui vise à la purification, au renouvellement, à l'« édification » de l'âme par la vertu et la contemplation. Cette technique a un aspect de lutte contre les passions et les démons, et suivant la psychologie plus ou moins rudimentaire des époques et des individus, elle s'avère tantôt assez brutalement matérielle, tantôt obsédante et pour ainsi dire totalitaire. Mais jamais elle ne perd tout à fait son caractère de moyen de perfectionnement même lorsqu'elle se double d'un idéal d'imitation du Christ, d'abnégation pénitentielle ou de satisfaction pour les autres. Le petit livre de M. F. abonde en considérations générales que l'historien de la théologie du moyen âge lira avec fruit. M. C.

VIIIe s. **113.** J. Rivière. *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Église.* — Revue Sc. relig. 22 (1948) 213-239.

Les termes « mérite » et « satisfaction » ont, sans aucun doute, leur équivalent

du moins quant au sens, dans l'Écriture et dans la tradition primitive. Il est intéressant de voir comment ces termes, passés dans la langue ecclésiastique, en vinrent à s'imposer pour traduire ce sens primordial. La dernière étape de l'itinéraire suivi par ces termes ne sera franchie qu'au moyen âge pour la majorité des théologiens. Avec la précision et le sérieux qui caractérisent toutes ses recherches, R. nous fait parcourir l'itinéraire de la notion et du terme « mérite » depuis Alcuin jusqu'aux grands maîtres du XIIIe siècle. Les diverses notions qu'abritait ce terme ne laissèrent pas de poser un certain nombre de problèmes.

Il faut noter que saint Anselme n'a pas marqué le terme de « mérite » de son empreinte, comme il l'a fait pour la *satisfactio Christi*. C'est Abélard qui inaugure le règne de la *disputatio* à propos du mérite. Pierre Lombard a érigé le mérite en suprême catégorie sotériologique. Cependant l'auteur du *Cur Deus homo* jouissait d'un trop grand prestige pour que la *satisfactio* qu'il avait mise au centre de sa doctrine sur la rédemption pût connaître l'oubli. Chez Alexandre de Halès la satisfaction prend le pas sur le mérite. Elle gardera cette place chez la plupart des théologiens. C'est elle qui constituera la formule synthétique du dogme, dont le mérite ne désignera plus qu'un aspect secondaire.

On peut regretter que R. n'ait pas fait usage des nouveaux textes qu'il a signalés lui-même dans un article paru en 1946 (voir *Bull.* V, no 286). Pour l'école d'Anselme de Laon par exemple, il se contente de renvoyer à son étude *Le dogme de la rédemption au début du moyen âge* (p. 226). Il est presque incroyable de trouver encore la *Glossa ordinaria* attribuée à Walafrid Strabon (p. 217). E. D. C.

114. A. Pelzer. *Répertoires d'incipit pour la littérature latine, philosophique et théologique, du moyen âge.* — Revue Hist. ecclés. 43 (1948) 495-512. xe s.

Pour aider les médiévistes et aussi les futurs rédacteurs de catalogues, Mgr P. dresse l'inventaire des tables d'incipit, tant imprimées que manuscrites, connues jusqu'ici et se rapportant à la philosophie et à la théologie du moyen âge latin. Après avoir proposé les règles à suivre dans la rédaction des incipit — règles qui varient d'après la nature des écrits — Mgr P. énumère d'abord les catalogues généraux à partir de ceux de B. Hauréau, F. Ehrle, A. G. Little; ensuite les catalogues plus spécialisés, sur les Sentences du Lombard, la Bible, la spiritualité, la liturgie, constatant que ce qui manque le plus c'est un catalogue d'incipit des sermons (auxquels il faudrait ajouter les catalogues relatifs à la faculté des arts et aux *quaestiones* théologiques, catalogues que prépare M. P. Glorieux). Mgr P mentionne enfin les monographies concernant les philosophes et les théologiens du moyen âge, dans lesquelles on rencontre des tables alphabétiques d'incipit. Ce précieux instrument de travail devrait se trouver à la portée du lecteur dans la salle de lecture de toutes les bibliothèques publiques, soit d'imprimés, soit de manuscrits. O. L.

115. G. Vinay. *Contributo alla identificazione di alcuni manoscritti frammentari della Nazionale di Torino.* — Aevum 21 (1947) 209-232.

La Bibliothèque nationale de Turin fut incendiée en 1904. Elle possédait alors 5000 manuscrits inventoriés ou non, dont un millier périt entièrement. Les autres survivent plus ou moins, dans des états très divers. On s'est occupé à les restaurer. M. V. identifie ici ce qu'il a pu reconnaître et en indique l'état de conservation. Il y a pas mal à y glaner pour la scolastique. H. P.

116. A. Landgraf. *Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 24 (1946) 217-248, 393-428 ; 25 (1947) 365-394 ; 26 (1948) 160-180, 291-323, 395-434.

Une longue et patiente enquête a permis à Mgr L. de fixer la théorie du corps mystique, telle que l'a présentée le XIIe siècle. Le corps mystique n'est évidemment pas le corps physique du Christ ; il n'est autre que l'Église ; le Christ en est la tête, c'est-à-dire le principe qui lui confère la vie surnaturelle et la conduit à sa destinée. C'est par sa sainte humanité que le Christ remplit ce rôle. L'âme de ce corps mystique est l'Esprit du Christ, c'est-à-dire l'Esprit-Saint. Toute vie surnaturelle exige notre appartenance à l'Église et à sa tête ; c'est par là aussi que nous sommes rachetés. Cette appartenance de tous à ce même corps est garantie par l'unité des esprits dans une même foi et l'unité des volontés dans une même charité. Cette unité de vie à laquelle l'humanité participe depuis Adam trouve son expression dans le baptême ; elle est rompue, à des titres d'ailleurs très différents, par le simple péché mortel et par l'hérésie.

Chacune de ces assertions est illustrée par une foule de citations dont plusieurs sont spécialement expressives. Comme on le devine, Mgr L. s'est adressé d'abord aux commentaires sur les épîtres pauliniennes ; je cite les principaux : Sedulius Scottus, Claudius de Turin, Raban Maur, le Pseudo-Bruno, Hervé de Bourg-Dieu, Gilbert de la Porrée, Pierre Lombard, Pierre le Chantre, Étienne Langton, les commentaires anonymes de *Paris Arsenal 534, 1116, Paris Nat. lat. 651, 657, 686.* Mais le savant médiéviste n'a pas négligé les ouvrages théologiques du temps : Hugues de Saint-Victor, les *Sententiae divinitatis*, Robert de Melun, Odon d'Ourscamp, Gandulphe, Pierre de Poitiers, Pierre de Capoue, Maître Martin, Raoul Ardent, *Troyes 964, Vat. lat. 10754* ; et même, en ce qui concerne l'appartenance juridique au corps de l'Église et l'excommunication, il s'est attaché aux décrétistes. O. L.

117. Amalarii Episcopi *Opera liturgica omnia.* Edita a I. M. Hanssens S. I. T. I : *Introductio. Opera minora.* T. II : *Liber officialis* (Studi e testi, 138-139). — Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1948 ; 2 vol. in 8, 390 et 580 p.

Cette édition est le fruit d'un labeur de plus d'un quart de siècle. Commencée en 1921, elle a été préparée par une série d'articles qui s'échelonnent de 1927 à 1935. Ces deux premiers volumes comprennent l'un les *Opera minora*, l'autre le *Liber officialis.* L'édition est faite avec grand soin. Le P. H. a comparé les manuscrits deux par deux, puis trois par trois, suivant la méthode de dom Quentin, et pour chaque ouvrage il dresse un *stemma.* Je ne suis pas sûr que celui-ci soit toujours exact. Ainsi pour la lettre à Charlemagne, le *stemma* (p. 105) suppose que *H* et *M* sont indépendants l'un de l'autre et de tous les autres manuscrits. Dans ces conditions, les leçons *volumus* et *semper* (p. 245, 6 et 7), rejetées dans l'apparat, doivent être les bonnes leçons, puisqu'elles sont attestées par *RLPGE*, les 4 derniers témoins ne pouvant communiquer avec le premier que par l'archétype. Le P. H. a tort de rejeter ces leçons, ou bien son *stemma* est faux. C'est là un détail sans grande importance. De fait la bonne leçon se recommande d'elle-même 9 fois sur 10 par son évidence interne.

Le texte du *Liber officialis* présentait des difficultés toutes particulières, à cause des éditions et remaniements successifs, qui sont en partie l'œuvre d'Amalaire lui-même. Le P. H. a donné la première place à l'édition III pour le texte ;

mais il donne un triple apparat, le premier avec les variantes de cette édition, les deux autres avec celles des éditions I et II. Les variantes plus considérables sont données en appendice, avec un renvoi dans l'apparat. Les citations, sources et parallèles sont aussi soigneusement indiqués. L'importance des ouvrages d'Amalaire comme sources de l'histoire liturgique et son influence sur le moyen âge font de cette édition un ouvrage capital qui a sa place marquée dans toute bibliothèque sérieuse. A noter que l'*Expositio missae « Dominus vobiscum »*, qui n'est pas d'Amalaire, mais a été critiquée par lui, est éditée en regard des observations d'Amalaire, t. I, p. 285-338 d'après 10 manuscrits. B. B.

118. ILARINO DA MILANO O. F. M. Cap. *Le eresie popolari del secolo XI nell' Europa occidentale.* — Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana. Raccolti da G. B. BORINO. T. II (Roma, Abbazia di San Paolo, 1947 ; in 8, 530 p.) 43-89. XIe s.

Les hérésies des XIe, XIIe et XIIIe siècles ont retenu en ces dernières années l'attention de plus d'un historien. Le P. I. y a consacré déjà plusieurs études importantes. Dans celle-ci il passe en revue avec plus de précision qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, les principaux mouvements spirituels hétérodoxes qui foisonnèrent en Occident, et plus spécialement en France et en Italie, au cours du XIe siècle : à Châlons-sur-Marne, à Ravenne, à Orléans, à Arras, à Montfort, à Cambrai, etc. L'impression générale est qu'il s'agit de mouvements de caractère essentiellement religieux et ascétique, et que tout en reconnaissant qu'ils offrent des liens avec les grandes entreprises réformatrices de l'époque, ils n'en forment pas des chaînons.Le P. I. estime à bon droit que si ces mouvements peuvent jeter quelque lumière sur les hérésies postérieures (catharisme, néo-manichéisme, etc.), il serait hasardeux de chercher à les expliquer par ces dernières. M. C.

119. W. HOLTZMANN. *Laurentius von Amalfi, ein Lehrer Hildebrands.* — Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana. Raccolti da G. B. BORINO. T. I (Roma, Abbazia di San Paolo, 1947 ; in 8, xv-540 p.) 207-236.

L'archevêque Laurent d'Amalfi, en qui le cardinal anti-grégorien Beno voit le *princeps maleficiorum*, c'est-à-dire le maître le plus malfaisant de Grégoire VII, nous est peu connu. M. H. soumet l'ensemble des documents à une critique rigoureuse et croit pouvoir identifier Laurent d'Amalfi, sur la base de rapprochements littéraires, avec Laurent du Mont-Cassin. M. C.

120. A. FLICHE. *Quelques aspects de la littérature polémique pendant la seconde moitié du XIe siècle.* — Mélanges de philologie, d'histoire et de littérature offerts à J. Vianey (Paris, Presses françaises, 1934 ; in 8, xvi-513 p.) 37-44.

M. F. souligne le curieux contraste entre la hardiesse des idées et la pauvreté de l'argumentation chez les polémistes de la querelle grégorienne. Certains écrivains font vraiment figure de précurseurs et lancent des idées qui traverseront tout le moyen âge. Par exemple, du côté impérial, l'auteur de la *Defensio Heinrici regis* (vers 1085), connu sous le nom de Petrus Crassus, s'inspire du droit romain pour élaborer une théorie de l'absolutisme héréditaire de la royauté. Du côté grégorien, le *Liber ad Geberhardum* de Manegold de Lautenbach défend la notion contractuelle du pouvoir, tout en réservant, en cas de conflit, le droit de décision

à l'autorité spirituelle. Mais à côté de cette originalité des idées, la faiblesse de l'argumentation est d'autant plus frappante : *auctoritates* et *rationes* s'accumulent et s'affrontent sans jamais réellement se rencontrer. H. B.

121. J. Leclercq O. S. B. « *Simoniaca heresis* ». — Studi gregoriani, I (voir *Bull.* VI, nº 119) 523-530.

Traditionnellement la simonie est qualifiée d'hérésie, parce qu'elle figure depuis l'âge patristique dans les catalogues d'« hérésies » c'est-à-dire de sectes. Ce n'est qu'à partir de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand qu'elle est décrite comme incluant une erreur sur la foi. A l'époque des Investitures, le caractère hérétique (au sens moderne du mot) de la simonie sera largement mis en valeur. Puis, il sera définitivement entériné par les canonistes et les théologiens.

M. C.

122. H.-X. Arquillière. *Origines de la théorie des deux glaives.* — Studi gregoriani, I (voir *Bull.* VI, nº 119) 501-521.

S'il est vrai que saint Bernard est le premier à présenter la formule des deux glaives, la théorie et ses fondements théologiques et scripturaires proprement dits sont notablement plus anciens. M. A. en trouve l'essentiel chez Grégoire VII et les publicistes de la fin du XIe s. M. C.

123. A. Michel. *Die folgenschweren Ideen des Kardinals Humbert und ihr Einfluss auf Gregor VII.* — Studi gregoriani, I (voir *Bull.* VI, nº 119) 65-92.

M. M. a déjà consacré plusieurs études au cardinal Humbert, trop peu apprécié des historiens et dont l'influence a été considérable, notamment sur Grégoire VII, sa pensée et son œuvre réformatrice. L'identification et l'analyse de ses écrits sont loin d'être achevées, mais ce qu'on en connaît suffit à donner une image imposante du personnage. M. M. passe ici en revue ses principales initiatives ainsi que le rôle doctrinal qu'il a joué dans l'histoire de la théologie, de la liturgie, du droit canonique et des idées politiques. M. C.

124. O. J. Blum O. F. M. *The Monitor of the Popes, St. Peter Damian.* — Studi gregoriani, II (voir *Bull.* VI, nº 118) 459-476.

Excellente vue d'ensemble sur le rôle politique et doctrinal joué par Pierre Damien dans l'œuvre de la réforme et la défense de la mission de l'Église. Par là se complète en quelque sorte l'ouvrage publié en 1947 : *St. Peter Damian, His Teaching on the Spiritual Life* (voir *Bull.* V, nº 1165). M. C.

125. J. Haller. *Pseudoisidors erstes Auftreten im deutschen Investiturstreit.* — Studi gregoriani, II (voir *Bull.* VI, nº 118) 91-101.

M. H. défend contre les objections de A. Michel (*Die Sentenzen des Kardinals Humbert*, 1943) sa conviction, antérieurement exposée d'après laquelle le changement d'attitude marqué par les évêques allemands envers Grégoire VII, au cours de l'année 1076, serait dû à l'influence, toute récente dans le pays, de la doctrine du Pseudo-Isidore sur le pape.

M. C.

126. A. Stickler. *Il potere coattivo materiale della Chiesa nella riforma gregoriana secondo Anselmo di Lucca.* — Studi gregoriani, II (voir *Bull.* VI, nº 118) 235-285.

M. S. étudie les principes et la théorie du droit de glaive, — *vis armata* et *effusio sanguinis*, — tels qu'on les trouve exposés et mis en œuvre dans la *Collectio canonum* et le *Liber contra Wibertum.* M. C.

127. E. Nasalli Rocca di Corneliano. *Osservazioni su Bonizone, Vescovo di Sutri e di Piacenza, come canonista.* — Studi gregoriani, II (voir *Bull.* VI, nº 118) 151-162.

Bonne notice sur la vie, la personnalité et l'œuvre littéraire de Bonizo de Sutri. M. C.

128. G. Dupont-Ferrier. *La « République du Royaume » en France dans les derniers siècles du moyen âge.* — Mélanges J. Vianey (voir *Bull.* VI, nº 120) 77-83.

Revue rapide des théories médiévales sur l'origine du pouvoir royal. L'absolutisme, du moins en France, fut toujours mitigé par des courants opposés et le pouvoir fut le plus souvent le résultat de compromis entre système héréditaire et système électif, entre origine divine directe du pouvoir et souveraineté primordiale du peuple, entre droits du roi et libertés populaires. H. B.

129. F. Ewbank. *Anselm, on Sin and Atonement.* — Church Quarterly Review 146 (1948) 61-67.

Saint Anselme définit le péché comme un refus de la volonté de rendre à Dieu ce qui lui est dû. L'homme doit à Dieu la soumission de sa volonté à la volonté divine. Le péché est donc une désobéissance. M. E. reproche à saint Anselme de ne pas inclure dans la notion de péché la corruption de la nature humaine, l'ignorance, la souffrance etc. Le défaut de la définition anselmienne se manifesterait par les lacunes de la doctrine sotériologique du *Cur Deus homo.* M. E. se laisse guider par des conceptions protestantes du péché et de la rédemption. Si la sotériologie de saint Anselme présente des défauts réels ce ne sont pas ceux qu'il signale. Il ne faut pas, comme il le fait, en rechercher la cause dans une définition inexacte ou incomplète du péché par saint Anselme. Cette définition est communément reçue en théologie parce qu'elle est scripturaire et traditionnelle. E. D. C.

130. P. Anciaux. *La théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle* (Universitas catholica lovaniensis, Dissertationes ad gradum magistri in Facultate theologica vel in Facultate iuris canonici consequendum conscriptae, Series II, 41). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1949 ; in 8, xxxii-645 p. Fr. 490. XIIe s

Les contours de l'ouvrage de M. A. sont nettement délimités. Il s'agit des trois problèmes essentiels relatifs à la pénitence : institution et nature du sacrement, nécessité de la confession, nature du pouvoir du prêtre dans ce sacrement. Il s'agit ensuite du seul XIIe siècle, c'est-à-dire de l'époque où s'élabora le traité de la pénitence ; quelques pages cependant sur les écrits et la doctrine du XIe siècle en seront la nécessaire introduction, et l'enquête se poursuivra avantageu-

sement jusqu'au IVe concile de Latran (1215); le dernier écrit étudié sera de Godefroid de Poitiers, que M. A. lui-même a pu dater de 1213-1215 (cf. *Bull.* VI, n° 168).

L'enquête a été double. L'une d'ordre littéraire : comment s'est élaboré le traité ; l'autre d'ordre doctrinal : quelles thèses y furent professées ?

Les premiers linéaments du traité se rencontrent dans l'école d'Anselme de Laon ; avec Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Gratien, Pierre Lombard, Pierre de Poitiers le traité se constitue progressivement ; il acquiert une grande ampleur avec Pierre le Chantre, Robert de Courçon et les écrivains de l'école porrétaine. Outre les traités systématiques, M. A. a tenu à étudier les commentaires scripturaires, les gloses des décrétistes, les apologistes réfutant les hérésies du temps, les sommes de pénitence, les sermons et écrits ascétiques. De la sorte, toute la production littéraire du XIIe siècle se déroule sous nos yeux, présentée avec une extrême richesse d'information bibliographique.

L'enquête doctrinale, la plus développée, ne peut se résumer en quelques lignes, tant elle embrasse de notions. Concernant l'institution et la nature du sacrement, les distinctions utiles apparaissent progressivement : la distinction entre la pénitence intérieure et la pénitence extérieure, entre le signe sacramentel et l'effet, entre la crainte et la charité où s'alimente le repentir ; et après Pierre Lombard, les distinctions entre pénitence publique et privée, entre le *sacramentum*, le *sacramentum et res* et la *res tantum*, expressions qui ont d'ailleurs des sens divers. Au sujet de la nécessité de la confession, Pierre Abélard, suivi bientôt par Herman et Roland Bandinelli, estime que la vraie pénitence, celle qu'inspire l'amour de Dieu, remet déjà à elle seule le péché, pourvu que le pécheur soit prêt à confesser sa faute et à accomplir la satisfaction ; cependant le pécheur doit se confesser au prêtre, obligation qui peut d'ailleurs être levée en certains cas. En réaction contre Abélard, Hugues de Saint-Victor soutient que la confession est requise, non seulement parce qu'elle est imposée, mais parce qu'elle est indispensable en elle-même pour la rémission du péché. Gratien expose longuement les deux théories ; mais Hugues fut suivi par nombre d'auteurs : Paucapalea, Omnebene, l'*Ysagoge*, les *Sententiae divinitatis*. Pierre Lombard combine les deux théories. D'autres ont une doctrine plus nuancée : Robert Pulleyn, Richard de Saint-Victor, Robert de Melun, Maître Simon. Pendant la seconde moitié du siècle, si l'on reste en général fidèle à la thèse d'Abélard, on souligne cependant davantage l'utilité et la nécessité de la confession : pour Simon de Tournai, par exemple, le propos de la confession est essentiellement requis pour que la contrition obtienne la rémission des péchés : sans ce propos, la douleur du péché n'est qu'une « attrition » (on sait que ce dernier mot a été introduit vers la fin du XIIe siècle). Reste le dernier problème : le pouvoir du prêtre dans le sacrement. Pour Pierre Abélard, comme d'ailleurs pour ses prédécesseurs, le pouvoir du prêtre se réduit à déclarer le pardon accordé par Dieu, à excommunier et réconcilier et à imposer la satisfaction. A l'encontre de Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor revendique pour le prêtre un vrai pouvoir dans la rémission du péché, pouvoir qui, évidemment, dépend directement de Dieu. Toutefois, la thèse d'Abélard dominera tout le XIIe siècle ; elle sera reprise par Pierre Lombard qui servira de base à tous les développements ultérieurs.

Nous tenons à souligner l'importance de cet ouvrage pour l'histoire littéraire. Non seulement M. A. a dépouillé tous les écrits du XIIe siècle qui intéressaient son sujet, y compris les nombreuses pièces inédites, mais il a eu soin d'éditer nombre de ces textes. Il est le premier à exploiter tous les documents relevant de l'école d'Anselme de Laon ; ce qui lui a permis de constater que la thèse d'Abélard était connue, non seulement du recueil dénommé *Sententiae Anselmi*, mais

aussi de nombre de fragments ou sentences détachées. Il a eu soin de noter les parentés littéraires qui relient les auteurs et permettent de les sérier chronologiquement : il constate, par exemple, que la Somme du Pseudo-Étienne Langton (*Bamberg 136*) a connu Pierre le Chantre et le *Penitentiale* de Barthélemy d'Exeter, de même que les *Questiones* d'Étienne Langton sont postérieures à la Somme de Prévostin.

L'analyse des doctrines a été faite avec une grande précision, soucieuse de respecter les nuances, et a été présentée avec une extrême clarté. Nous ne craignons pas de dire que, par sa dissertation, M. A. s'est rangé d'emblée parmi les bons historiens de la pensée médiévale. O. L.

131. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T. II. *Problèmes de morale.* Première partie. — Gembloux, J. Duculot, 1948 ; in 8, 596 p. Fr. 400.

132. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T. III : *Problèmes de morale.* Seconde partie. — Gembloux, J. Duculot, 1949 ; 2 vol. in 8, 790 p. Fr. 540.

Dans le tome Ier de cet ouvrage, paru en 1942 (cf. *Bull.* IV, n° 824), il était question de psychologie. Les deux tomes que nous présentons ici s'attachent à nombre de problèmes de morale. La plupart des traités qui leur sont consacrés sont nés au XIIe siècle, sinon au XIIIe : nous en avons étudié l'évolution depuis leurs premières ébauches jusqu'à l'époque de saint Thomas, parfois jusqu'à la fin du XIIIe siècle (comme pour la syndérèse, la conscience et les vertus morales infuses). L'ensemble des études que nous leur consacrons témoigne d'une certaine unité : d'abord, les normes de la moralité (loi en général, loi éternelle, loi naturelle, dont l'*habitus* est la syndérèse et dont l'aboutissant est le jugement de conscience dont on a étudié la valeur obligatoire et la manière de le former) ; ensuite la moralité en elle-même (moralité intrinsèque, indifférence des actes) et dans sa condition psychologique (la responsabilité engagée dans les mouvements indélibérés de l'appétit sensitif et dans l'ignorance sous ses diverses espèces) ; enfin un bloc de questions sur les vertus (premières définitions et classifications, les vertus cardinales jusqu'au temps de saint Thomas, la connexion des vertus chez saint Thomas et ses prédécesseurs, le problème des vertus morales infuses, la vertu de prudence, la vertu de justice avec deux de ses devoirs connexes : aumône, culte religieux ; enfin la théorie des dons du Saint-Esprit).

Comme il est souvent question de saint Thomas d'Aquin, nous avons ajouté des aperçus synthétiques sur le rôle de la raison chez le saint docteur et son maître Albert le Grand ; nous avons précisé ce qu'on a appelé l'« intellectualisme moral » de saint Thomas, auquel on a tout récemment reproché de n'avoir pas tenu suffisamment compte des vues chrétiennes sur la vie morale ; nous avons enfin dit dans quel esprit et selon quelle méthode on devrait entreprendre un commentaire historique de la morale du saint docteur.

Par suite des retards qu'a subis l'édition, nous avons dû, en supplément au tome III, insérer quelques appendices : nouveaux textes sur le libre arbitre avant saint Thomas, sur la syndérèse et la conscience, une étude sur la liberté chez trois maîtres ès arts du dernier quart du XIIIe siècle.

Plusieurs études paraissent ici pour la première fois : l'enquête sur la syndérèse et la conscience pendant la seconde moitié du XIIIe siècle, les chapitres sur la loi naturelle, les vertus morales infuses, la mise au point concernant l'« intellectualisme moral » de saint Thomas, les pages consacrées aux nouveaux textes sur le libre arbitre, la syndérèse et la conscience, l'étude de la liberté au sein de

la faculté des arts peu après saint Thomas. Tous les autres chapitres ont été revus, corrigés, enrichis, mis à jour; plusieurs ont été notablement augmentés, telles les pages concernant la moralité intrinsèque et surtout les dons du Saint-Esprit.

Parmi les nombreux écrits inédits, inexploités encore dans le tome Ier, nous citons le traité des vertus et des dons restitué à Alain de Lille, les exposés de Jean Blunt, d'Alexandre Neckham, de Jean de la Rochelle, nombre de questions de *Douai 434*, le commentaire des Sentences d'Alexandre de Halès, plusieurs questions du même et d'autres utilisées dans la Somme théologique d'Alexandre, le traité *De conscientia* de Robert Kilwardby, les commentaires sur les Sentences de Guillaume de la Mare, Nicolas d'Ockham, Simon de Lens, Bombolognus de Bologne, Romain de Rome, Pierre de Trabibus, Guillaume de Ware, Jacques de Metz, d'autres commentaires anonymes, des questions disputées ou quodlibétiques de Godefroid de Fontaines, Jean de Murro, Jacques de Viterbe, Thomas de Bailly, trois commentaires sur l'Éthique.

Pour la commodité du lecteur, nous avons dressé une table unique pour les trois tomes (table des manuscrits, des auteurs, des matières, table analytique) ; nous avons constitué un tableau chronologique de tous les auteurs du XIIe et du XIIIe siècles que nous avons utilisés dans tous nos travaux antérieurs et pour lesquels nous avons constaté une influence d'ordre littéraire : tableau que nous dédions aux jeunes médiévistes pour leur faciliter le dépouillement et le classement de leurs sources. O. L.

133. Ph. Delhaye. *La place de l'éthique parmi les disciplines scientifiques au XIIe siècle.* — Miscellanea moralia in honorem Eximii Domini Arthur Janssen (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum lovaniensium, Series I, 2-3. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1948 ; 2 vol. in 8, xxvii-672 p.) I, 29-44.

M. D. met en bonne lumière le fait que le XIIe siècle a déjà trouvé place pour une morale philosophique basée sur la loi naturelle à côté de la morale théologique fondée sur la révélation. Dans ce sens ont écrit Pierre Abélard, Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Conches, Jean de Salisbury, le cardinal Laborant, Alain de Lille, Pierre le Chantre et Gundisalvi. O. L.

134. W. Onclin. *Le droit naturel selon les romanistes des XIIe et XIIIe siècles.* — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, no 133) II, 329-337.

Complétant notre étude sur le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses précurseurs, tant décrétistes que théologiens (cf. *Bull.* I, no 807), M. O. s'attache aux commentateurs du droit romain. La doctrine de ceux-ci rejoint l'enseignement commun : on distingue entre droit naturel commun à l'homme et à l'animal et droit naturel spécifiquement humain ; quant au *ius gentium*, il désigne tantôt le droit admis par tous les peuples, tantôt le droit dicté par la raison naturelle. M. O. cite d'intéressants textes de Rogerius, d'Accurse (1182-1259), d'Azon de Porci († après 1230), de Jacques d'Arena de Parme († après 1297), de Cinus de Pistoie (1271-1336), de Jacques de Révigny († après 1296), de Jean Fabre († après 1340). O. L.

135. Ch. Lefebvre. *Morale et droit positif : une institution disparue, la « transgressio legis ».* — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, no 133) II, 381-404.

Parfois la loi morale paraît demander, en raison des circonstances, une solution différente de celle que dicte la loi positive : le juge peut-il suivre la solution demandée par la loi morale et ainsi « transgresser la loi positive » ? C'est ce problème de la *transgressio legis* que, dans une enquête très détaillée, M. L. étudie chez les canonistes et les civilistes depuis le XIIe siècle jusqu'au XVIIe, date à laquelle la *transgressio legis* disparaît des ouvrages classiques.

Le problème a été posé par la législation romaine elle-même, puisque d'une part elle prescrit au juge de juger selon les prescriptions légales, et que d'autre part un passage de l'Authentique *Iusiurandum*, en prescrivant le serment au juge, lui recommande d'« observer l'équité suivant qu'il lui paraîtra plus juste et préférable ». Les glossateurs depuis Irnerius, les décrétistes, les décrétalistes, aux XIIe et XIIIe siècles, soulignent d'une part le respect dû à la loi écrite, mais d'autre part admettent que dans certains cas, en matière pénale par exemple, le juge peut passer outre. L'école dogmatique, avec diverses nuances, reste dans le même sillon : les magistrats inférieurs peuvent plus aisément que les magistrats supérieurs « dépasser la loi » ; cependant certaines restrictions sont apportées : il faut tenir compte du serment prêté ; quand on le peut, il faut recourir au supérieur. Au XVIe siècle, la licence laissée au juge se confine au cas d'épichie : il ne s'agit plus de transgression de la loi, mais plutôt d'interprétation en vertu de laquelle la loi écrite ne s'applique pas.

Il y aurait sans doute lieu de compléter cette étude, très complète en elle-même, par une enquête chez les théologiens moralistes en tenant compte de l'évolution du concept d'épichie depuis saint Thomas jusqu'à François Suarez.

O. L.

136. J. M. De Smet. *L'exégète Lambert, écolâtre d'Utrecht.* — Rev. Hist. ecclés. 42 (1947) 103-110.

Le *Magister Lambertus*, abondamment cité par Robert de Bridlington dans sa *Compilatio in epistolas Pauli* (vers 1150), n'est pas, comme on l'a cru, Lambert chanoine de Saint-Omer, auteur du *Liber floridus*. C'est ce qu'établit clairement M. De S., qui a pu en outre identifier cet exégète, grâce au témoignage de deux de ses élèves : Jean de Warneton et Galbert de Marchiennes. Il s'agit de Lambert d'Utrecht, qui a dû y enseigner la Bible des environs de 1080 aux environs de 1120 ; du même coup Utrecht se révèle comme un centre scolaire trop peu connu jusqu'ici.

O. L.

137. R. Silvain. *La tradition des Sentences d'Anselme de Laon.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 16 (1947-48) 1-52.

On sait que nous ne possédons pas les Sentences authentiques d'Anselme de Laon. Les *Sententiae* dites *Anselmi*, les *Sententiae divinae paginae* sont des recueils dérivés. Peut-on espérer reconstituer l'enseignement authentique du maître ? M. S. estime pouvoir le faire.

Selon lui, Anselme a professé oralement un traité systématique de théologie (Trinité, création, chute, rédemption) ; cet enseignement oral a été reproduit par les élèves en reportations plus ou moins libres, dont les plus anciennes sont sans doute les deux recueils susmentionnés auxquels M. S. ajoute la *Summa Sententiarum*. Il lui paraît que la méthode basée sur l'étude des dépendances littéraires, pratiquée par le P. H. Weisweiler et autres, ne peut conduire qu'à des résultats erronés, car nos trois recueils n'ont pas entre eux assez de parenté littéraire pour y voir des compilations de sentences antérieures.

Nous avons déjà dit un mot de la thèse de M. S. : hypothèse séduisante, mais

gratuite (cf. *Bull.* V, n° 1396). C'est gratuitement qu'on suppose chez Anselme un enseignement oral de théologie systématique : on sait qu'il a commenté la Genèse, les épîtres pauliniennes avec questions théologiques annexées à la glose du texte ; on sait que nombre de ces questions ont été séparées du commentaire biblique et mises en circulation, que plusieurs ont été rassemblées en collections ; mais c'est un anachronisme de supposer un enseignement oral systématique à l'époque où la Bible était la seule base de l'enseignement oral. Pour expliquer les ressemblances fondamentales des trois recueils cités, il suffit de recourir, non à un enseignement oral reporté plus ou moins librement, mais à un écrit antérieur qui aurait proposé ce plan général.

Ensuite, on ne peut qu'être surpris de la position de M. S. au sujet de la *Summa Sententiarum* : elle serait l'œuvre de Hugues de Saint-Victor ; elle serait antérieure au *De sacramentis* de ce dernier et daterait donc des environs de 1127. Depuis bien des années, nombre d'historiens, étudiant l'un ou l'autre point de doctrine à cette époque, sont tous arrivés, sans le chercher, à la même conclusion : la *Summa Sententiarum* ne peut pas être l'œuvre de Hugues de Saint-Victor et elle est postérieure au *De sacramentis* qu'elle vise parfois ; on est donc obligé à la retarder jusque vers 1140. Pour nier une thèse universellement admise, il eût fallu un minimum de réponse aux arguments des adversaires. Le seul argument fourni par M. S. est un texte du *Liber de vera philosophia* et un texte du prologue du *De sacramentis* ; mais il faut une certaine audace pour y voir une allusion à la *Summa Sententiarum.* De quel droit donc, en la fixant vers 1127, vouloir en faire une reportation proche d'Anselme, un écho plus fidèle de son enseignement, et s'autoriser du plan de cet ouvrage, plus parfait que celui des deux autres recueils, pour reconstituer l'enseignement authentique du maître ? Bref, l'essai qui vient d'être tenté est un peu trop œuvre d'imagination pour résoudre un problème qui doit se traiter selon les règles plus rigides de la méthode historique.
O. L.

138. O. Lottin O. S. B. *Une tradition spéciale du texte des « Sententiae divinae paginae ».* — Studia mediaevalia in honorem Admodum Reverendi Patris Raymundi Josephi Martin O. P. LXX^{um} natalem diem agentis (Brugis, « De Tempel », 1948 ; in 8, XVI-540 p.) 147-169.

Londres Brit. Mus. Roy. 11. A. V contient une rédaction un peu remaniée des *Sententiae divinae paginae*, un des produits de l'école d'Anselme de Laon. Ce texte permet de conclure à l'existence d'un texte antérieur à tous ceux que l'on connaît. Ce même écrit est suivi d'exposés sur plusieurs sacrements qu'on retrouve aussi dans *Paris Maz. 708* ; ces exposés sont édités ici pour la première fois.
O. L.

139. C. Coppens O. S. B. *Het begeleidend schrijven van Osto, monnik van Affligem, bei het tractaat « De sacramentis corporis et sanguinis Domini » van Algerius van Luik.* — Ons geest. Erf 21 (1947) 92-98.

Dom C. publie *in extenso*, d'après *Berlin Staatsbibl. Theol. lat. 4° 120*, f. 1 bis^{r}-4^{v}, la lettre adressée, sans doute avant 1127, aux moines de Maria-Laach par le moine Osto d'Affligem, en leur envoyant une copie du traité d'Alger de Liège sur l'eucharistie.
O. L.

140. M. Grabmann. *Ein « Tractatus de universalibus » und andere logische Inedita aus dem 12. Jahrhundert in Cod. lat. 2486 der Nationalbibliothek in Wien.* — Mediaeval Studies 9 (1947) 56-70.

Mgr G. édite un petit traité anonyme du XIIe siècle, *De universalibus*, conservé dans *Vienne Nat. 2486*, f. 1r-4r. Il saisit l'occasion pour signaler dans ce même manuscrit d'autres écrits importants : une *Grammatica latina* (f. 17r-36v), une *Logica* (f. 37r-44v), un *Cursus philosophicus* (f. 45r-60v), c'est-à-dire un commentaire de l'*Ysagoge* de Porphyre. O. L.

141. A. VERNET. *Un remaniement de la « Philosophia » de Guillaume de Conches.* — Scriptorium 1 (1946-47) 243-259.

M. V. rappelle d'abord l'état de nos connaissances concernant la *Philosophia mundi* de Guillaume de Conches (vers 1125-35) et le *Dragmaticon philosophiae* du même auteur (vers 1145), édition revue et corrigée du premier ouvrage, présentée sous forme de dialogue. Après avoir signalé les éditions médiocres qui en furent publiées au XVIe siècle, M. V. présente et analyse avec le plus grand soin *Bruxelles Bibl. roy. 10057-62*, f. 44-58, exemple unique d'abrégé qui a fondu en une seule rédaction les deux ouvrages cités, complétant parfois son exposé par des textes empruntés à des sources inconnues jusqu'ici. Ce remaniement date, semble-t-il, du début du XIIIe siècle. En appendice, M. V. publie la liste de 67 manuscrits du *De philosophia mundi* et du *Dragmaticon*. O. L.

142. M. R. THOMAS O. C. R. *Pour comprendre Guillaume de Saint-Thierry.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 9 (1947) 2-15.

Souligne en termes heureux quelques traits fondamentaux de la théorie mystique de Guillaume de Saint-Thierry : sa doctrine de l'amour, œuvre du Saint-Esprit, de l'âme, image de Dieu, de la connaissance de soi-même et des degrés de la foi. O. L.

143. *Saint Bernard.* Textes choisis et présentés par E. GILSON (Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré). — Paris, Plon, 1949 ; in 8, XLIV-329 p. Fr. 450.

Pour dépeindre le plus exactement possible la physionomie de saint Bernard, M. G. choisit quelques lettres et sermons du saint docteur sur des sujets divers, ensuite les homélies sur le *Missus est angelus Gabriel* en l'honneur de Marie, le traité des degrés de l'humilité et de la superbe, celui de l'amour de Dieu et nombre de sermons sur le Cantique des cantiques. M. G. nous les présente dans la traduction française qu'en fit au XVIIe siècle le religieux feuillant dom Antoine de Saint-Gabriel. En quelques pages, l'introduction résume la vie du saint, et présente au lecteur les traités qui constituent la matière du volume. On remarquera les pages magistrales où l'éminent écrivain caractérise la spiritualité du saint docteur. O. L.

144. M.-A. DIMIER O. C. R. *Saint Bernard est-il allé en Angleterre ?* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 9 (1947) 16-19.

Saint Bernard est-il allé en Angleterre pour décider le roi Henri Ier à se soumettre au pape Innocent II, lors du schisme d'Anaclet, comme certains historiens récents le prétendent ? Nullement. Bernard a vu le roi, mais ce fut en Normandie. O. L.

145. J. LECLERCQ O. S. B. *Inédits bernardins dans un manuscrit d'Engelberg.* — Revue Mabillon 37 (1947) 1-16.

Dom L. relève dans *Engelberg Stiftsbibl. 34* plusieurs sermons de saint Bernard : la rédaction brève d'un sermon, la rédaction prolixe d'un autre, divers fragments de sermons (plans, résumés, rédactions différentes). En attendant un inventaire plus complet de ces inédits bernardins qu'il est en train de dresser, l'infatigable défricheur se borne ici à quelques suggestions sur la manière dont saint Bernard rédigeait ses sermons. O. L.

146. E. Gilson. « *Regio dissimilitudinis* » *de Platon à saint Bernard de Clairvaux.* — Mediaeval Studies 9 (1947) 108-130.

M. G. examine la thèse de M. Fr. Chatillon faisant remonter les origines de la formule bernardine *regio dissimilitudinis* à une traduction latine des *Ennéades* de Plotin plutôt qu'aux *Confessions* de saint Augustin (cf. *Bull.* V, nº 176). Après avoir établi l'origine platonicienne de la formule signifiant la dissemblance de soi-même à soi, le principe de discordance intérieure, M. G. l'étudie dans *Ennéades* I, 8, 13, où se trouvent l'identification de la dissemblance et de la matière, l'identification de la dissemblance absolue et du mal, et la formule même, désignant dès lors la région de la matière et du mal. La formule plotinienne se nuance chez saint Augustin : la dissemblance n'est pas seulement celle de l'informité à la forme, mais encore celle de l'instable au stable, du divers à l'identique, Dieu étant l'absolument identique à soi-même, et le Verbe étant la Ressemblance absolue. Égaré par sa faute dans le domaine de la matière, c'est-à-dire de la dissemblance, l'homme doit se nourrir du Verbe pour recouvrer sa propre ressemblance perdue. Dans ces conditions, la formule de saint Bernard s'explique suffisamment par saint Augustin, sans recours nécessaire à aucune autre source.

O. L.

147. M.-A. Dimier O. C. R. *Pour la fiche « spiritus libertatis ».* — Revue Moyen Age latin 3 (1947) 56-60.

Chez saint Bernard, l'expression *spiritus libertatis* ou *libertas spiritus* revêt plusieurs sens : le plus souvent la liberté des enfants de Dieu, l'esprit d'adoption ; ailleurs la liberté de la nouvelle Loi, la liberté de l'esprit opposée à la servitude de la chair, la force d'âme, la liberté pour un religieux de passer dans un ordre plus parfait. O. L.

148. D. Van den Eynde O. F. M. *Les « Magistri » du Commentaire « Unum ex quatuor » de Zacharias Chrysopolitanus.* — Antonianum 23 (1948) 3-32, 181-220.

Il s'agit d'identifier les *magistri* dont s'est inspiré Zacharie de Besançon dans les *quaestiones* théologiques insérées dans son harmonie des quatre évangiles *Unum ex quatuor*. On y voit, de fait, des exposés assez étendus sur la Trinité, la foi, le baptême, l'eucharistie, la pénitence, le mariage, et sept autres exposés plus courts sur d'autres sujets. Avec une admirable précision, le P. V. d. E. a repéré les sources de chacune de ces questions. En résumé, les sources principales sont les *Sententiae Hermanni* (*Epitome theologiae*) et la *Summa Sententiarum* ; celle-ci servant souvent à corriger les théories abélardiennes de celles-là. Plus rarement on reconnaît la collection dite *Sententiae Anselmi* de l'école d'Anselme de Laon. Pour plusieurs sujets, on se trouve devant une source inconnue (divorce, reviviscence des péchés, reviviscence du sacrement de pénitence dont on a ici la première mention du XIIe siècle). Grâce à toutes ces précisions, le P. V. d. E. peut fixer la date de l'ouvrage *Unum ex quatuor*. Cet écrit tient compte

de la condamnation d'Abélard au concile de Sens en 1140, mais il ne dit mot de la condamnation de Gilbert de la Porrée au concile de Reims en 1148 ; d'autre part, le fait qu'il soutient une théorie peu conciliable avec l'indissolubilité du mariage, si fortement soulignée par le Décret de Gratien (en 1140 ou un peu avant), invite à le placer plus près de 1140 que de 1148 On le situera donc entre 1140 et 1145. O. L.

149. A. Landgraf. *Die Quästionen des Cod. Vat. Barb. lat. 484.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 89-93.

Mgr L. relève l'intime parenté qui relie les questions sur l'eucharistie de *Vat. Barb. lat. 484*, f. 194-195, au *De sacramentis* de Maître Simon, édité par le P. H. Weisweiler (cf. *Bull.* III, n° 472). Ces questions sont vraisemblablement extraites d'un commentaire sur les épîtres pauliniennes. O. L.

150. L. Minio-Paluello. *Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des « Météorologiques » et du « De generatione et corruptione » d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 45 (1947) 206-235.

Après avoir rappelé l'état de la question sur les traductions latines faites aux XIIe et XIIIe siècles des *Météorologiques* et du *De generatione et corruptione*, M. M. établit les conclusions suivantes : 1) Guillaume de Moerbeke n'a pas seulement revisé, mais traduit à nouveau le livre IV des *Météorologiques*, comme il avait traduit les trois premiers livres ; 2) la traduction ancienne du *De generatione et corruptione* n'est pas l'œuvre d'Henri Aristippe († 1162) ; à cette attribution s'oppose le style qui caractérise les écrits authentiques d'Aristippe ; et dans l'état actuel de nos connaissances, on ne peut parler de trois rédactions du *De generatione et corruptione* latin, moins encore d'une revision de cet écrit due à Guillaume de Moerbeke. O. L.

151. Aelred de Rievaulx. *L'amitié spirituelle.* Présentation, traduction et notes par J. Dubois (Bibliothèque de spiritualité médiévale). — Bruges, Ch. Beyaert, 1948 ; in 8, civ-208 p. Fr. 120.

Le *De spirituali amicitia* d'Aelred de Rievaulx reçoit ici les honneurs d'une édition qui, sans être critique en tous points, est certes meilleure que le texte de PL 195, 659-702. M. D. en établit le texte d'après *Bruxelles Bibl. roy. II. 954*, f. 54-94, contrôlé de-ci de-là par *Londres Brit. Mus. Roy. 8. F. I.* Une élégante traduction française le met à la portée de tout chrétien lettré.

Une longue introduction évoque la vie et les mérites du cistercien anglo-saxon, abbé de Rievaulx dans le Lincolnshire depuis 1147 jusqu'à sa mort (1167), décrit rapidement ses œuvres, dont la principale, le *Speculum caritatis*, dépeint l'excellence de la charité envers Dieu, et ses divers degrés. Cet ouvrage appelait un complément, traitant de la charité envers le prochain jusque dans sa forme la plus haute, l'amitié. Et tel est l'objet du *De spiritali amicitia.* M. D. nous en donne un résumé très développé, qui aide grandement à l'intelligence du texte. Un traité de ce genre devait nécessairement en appeler à l'Écriture ; mais la source la plus exploitée est le *De amicitia* de Cicéron. M. D. montre sur le vif jusqu'où va un plagiat qui embrasse plus du tiers de l'ouvrage du philosophe païen. Une allusion à l'élection de Pascal III permet au savant éditeur de fixer l'œuvre après avril 1164 et avant janvier 1167, date de la mort d'Aelred. Le travail de M. D. est sérieux et fait honneur à la *Bibliothèque de spiritualité médiévale.* O. L.

152. J. Chatillon. *Achard de Saint-Victor et les controverses christologiques du XII[e] siècle.* — Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera à l'occasion de la quarantième année de son professorat à l'Institut catholique (Toulouse, Bibliothèque de l'Institut Catholique, 1948 ; in 8, xvii-524 p. Fr. 1000) 317-337.

M. Ch. apporte de nouvelles et précieuses lumières sur Achard, abbé de Saint-Victor de 1155 à 1160, évêque d'Avranches de 1160 à sa mort en 1171. Son œuvre est restée presque tout entière inédite. L'importance d'Achard dans les controverses christologiques du XII[e] siècle est attestée par Jean de Cornouailles (*Eulogium*, en 1176), par le maître d'Oxford Robert de Crickelade († 1180) et par son historien Simon Gourdan († 1729). M. Ch. a pu utiliser le texte des Sermons d'Achard transcrit par dom G. Morin en vue d'une édition critique. C'est d'après ces écrits qu'il expose les vues d'Achard : le Christ est à la fois pleinement Dieu et homme parfait qui, dès le premier moment de sa conception, a joui de la pleine connaissance de sa divinité (à l'encontre d'Abélard) ; Achard attaque de même vigoureusement le nihilisme christologique issu d'Abélard, mais formulé par Pierre Lombard : *Christus secundum quod homo non est aliquid.* Toutefois, étranger au concept de subsistance et à celui de la communication des idiomes, Achard n'a pu apporter aucune solution positive aux problèmes qui se posaient de son temps.

O. L.

153. M. Alonso S. J. *Hugo de San Victor, refutado por Domingo Gundisalvo hacia el 1170.* — Estudios eclesiásticos 21 (1947) 209-216.

Le P. A. établit clairement que, dans son *De processione mundi*, Dominique Gundisalvi connaît et réfute le *De sacramentis christianae fidei* de Hugues de Saint-Victor.

O. L.

154. J. Chatillon. *Le contenu, l'authenticité et la date du « Liber exceptionum » et des « Sermones centum » de Richard de Saint-Victor.* — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 23-52, 343-366.

Grâce à une soigneuse enquête, M. Ch. est arrivé à des conclusions certaines concernant deux écrits publiés parmi les œuvres de Hugues de Saint-Victor.

Il s'agit d'abord du *Liber exceptionum*, dont les dix premiers livres sont édités dans PL 177, 193-284. Cet écrit, en réalité, est plus considérable. D'après les indications de *Paris Arsenal 266*, ces dix livres constituent la première partie d'un ensemble dont la seconde a été éditée sous le nom d'*Allegoriae in Vetus Testamentum* (PL 175, 635-752) et d'*Allegoriae in Novum Testamentum* (PL 175, 751-774, 789-828), séparées par un bloc de 27 sermons (PL 177, 901-960). L'examen de la tradition manuscrite certifie l'unicité d'auteur de toutes ces pièces ; cet auteur est, non point Hugues, mais Richard de Saint-Victor. La critique interne corrobore cette conclusion et permet en outre de fixer la composition de l'ensemble entre 1153 et 1160.

Le second écrit est une collection de 100 sermons, *Sermones centum* (PL 177, 899-1210). Les 27 sermons signalés dans le *Liber exceptionum* sont les 27 premiers sermons de la nouvelle collection. On peut déjà en conclure que les *Sermones centum* sont du même auteur. Au surplus, il faut écarter l'hypothèse d'un plagiat, comme si Richard s'était approprié, sans y changer un mot, les 27 sermons d'une collection antérieure. D'ailleurs des preuves abondent en faveur de l'authenticité ricardienne, ne fût-ce que le fait que l'auteur des *Sermones*, se référant à lui-

même, renvoie au *Liber exceptionum*. Quant à la date, on sait déjà que les 27 premiers sermons ont été composés avant que fût achevé le *Liber exceptionum*; diverses données du texte même permettent de conclure avec vraisemblance que les *Sermones centum* doivent s'échelonner entre 1147 et 1165.

Nous n'avons fait ici que résumer sommairement une étude extrêmement fouillée, modèle de sagacité et de prudence. O. L.

155. A. LANDGRAF. *Die « Quaestiones super Epistolas S. Pauli » und die « Allegoriae »*. — Collectanea franciscana 16-17 (1946-47) 186-200.

Les *Quaestiones super epistolas Pauli* de PL 175, 431-634, sont l'œuvre d'un même auteur, comme le prouvent les nombreuses références à des passages antérieurs de la même collection. On peut en toute sécurité attribuer au même auteur les *Allegoriae in epistolas Pauli* de PL 175, 879-924, puisque l'auteur de celles-ci en appelle aux *Quaestiones* : *in quaestionibus nostris super epistolas Pauli invenies*. Quel est cet auteur ? Ces *Allegoriae* sur les épîtres pauliniennes, note Mgr L., sont à séparer nettement des *Allegoriae* sur les quatre évangiles qui précèdent dans PL 175, 763-879. Or, il faut restituer ces dernières *Allegoriae* à Richard de Saint-Victor, ainsi que l'ont prouvé le P. Ph. S. Moore (cf. *Bull.* II, nº 1080) et M. L. Ott (cf. *Bull.* III, nº 559). Diverses confrontations de textes avec des écrits authentiques de Richard de Saint-Victor permettent en outre à Mgr L. de nier l'authenticité ricardienne des *Allegoriae in epistolas Pauli*. Il ne peut d'ailleurs être question non plus de les attribuer à Pierre le Mangeur, comme Mgr L. l'a déjà prouvé (cf. *Bull.* I, nº 1148). Pourrait-on songer à Gauthier de Saint-Victor ? Ce n'est là qu'une probabilité, estime le savant médiéviste. Quant au commentaire sur saint Jean (PL 175, 827-880), Mgr L. pense qu'il pourrait fort bien être du même auteur que les *Quaestiones* et les *Allegoriae in epistolas Pauli* ; en tout cas, cet auteur se meut dans l'entourage immédiat de Robert de Melun. O. L.

156. A. LANDGRAF. *Scholastikertexte aus der Frühscholastik zur Himmelfahrt Mariens*. — Zeitschr. kathol. Theol. 69 (1947) 345-353.

Mgr L. signale d'intéressants textes de théologiens du XIIe siècle et du début du XIIIe attestant et la mort réelle de la sainte Vierge et son assomption : Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, Prévostin de Crémone (du moins d'après l'attestation d'un témoin du XIIIe siècle), Étienne Langton et son disciple Godefroid de Poitiers. O. L.

157. A. LANDGRAF. *Frühscholastische Abkürzungen der Sentenzen des Lombarden*. — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 171-199.

Mgr. L. s'attache à deux abrégés des Sentences du Lombard. Le premier, inconnu jusqu'ici, conservé dans *Luxembourg Bibl. Nat. lat. 65*, f. 1^r-244^v, dont il cite de nombreux extraits et qu'il serait porté à situer déjà avant 1180. Le second, mieux connu, dans *Troyes Ville 1371*, porte à tort le nom de Simon de Tournai ; il n'est pas davantage de Maître Paganus, malgré certaines apparences, et date de la fin du XIIe siècle. O. L.

158. F. PELSTER S. J. *Die anonyme Verteidigungsschrift der Lehre Gilberts von Poitiers im Cod. Vat. 561 und ihr Verfasser Canonicus*

Adhemar von Saint-Ruf in Valence (um 1180). — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 113-146.

Vat. lat. 561, f. 171r-282r, contient un commentaire anonyme sur le *De Trinitate* de Boèce. L'écrit avait été signalé en 1879 par H. Usener, qui voyait dans l'auteur un partisan de Gilbert de la Porrée, prouvant l'entier accord de celui-ci avec Boèce. Le P. P. a repris le sujet et lui accorde toute l'attention qu'il mérite. Il a d'abord pu identifier l'auteur : grâce aux renseignements fournis en 1886 par P. Fournier dans son étude sur le *Liber de vera philosophia*, le P. P. prouve solidement qu'il n'est autre qu'Adhémar, chanoine de Saint-Ruf à Valence, écrivant vers 1180. A vrai dire, ce n'est pas un commentaire suivi et strict du texte de Boèce, mais des annotations se rapportant aux sujets traités ; ce commentaire accumule les sentences des Pères pour prouver le parfait accord de la doctrine de Boèce et de Gilbert avec la tradition patristique. Pour faciliter la tâche du lecteur en ces matières subtiles, le P. P. donne un ample résumé de l'ouvrage. O. L.

159. Ph. Delhaye. *Le « Microcosmus » de Geoffroy de Saint-Victor. Manuscrits et date de composition.* — Revue bénéd. 58 (1948) 93-109.

M. D. décrit fort soigneusement *Paris Nat. lat. 14515* et *14881*, les deux seuls témoins connus jusqu'ici du *Microcrosmus* de Geoffroy de Saint-Victor, dont il prépare l'édition. Une étude attentive des variantes permet de conclure qu'aucun des deux textes ne livre l'archétype, que le premier fut transcrit peu de temps après la rédaction de l'ouvrage, que le second est indépendant du premier et permet de le corriger à l'occasion.

Le *Microcosmus* est postérieur au *Fons philosophiae* du même auteur (écrit entre 1176 et 1191) ; selon certains indices, on peut le dater des environs de 1185 : l'humanisme qu'il professe serait une riposte aux *Quatre labyrinthes de France*, publiés vers 1180 par Gauthier de Saint-Victor. O. L.

160. Ph. Delhaye. *Un témoignage frauduleux de Pierre de Blois sur la pédagogie du XIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 329-331.

M. D. apporte un cas typique de faux. Jean de Salisbury avait dressé une liste de questions oiseuses à ne pas traiter dans les écoles. Or Pierre de Blois reprend la liste et la présente sérieusement comme un programme scolaire. O. L.

161. D. Van den Eynde O. F. M. *Deux sources de la Somme théologique de Simon de Tournai.* — Antonianum 24 (1949) 19-42.

En étudiant la partie de la Somme théologique de Simon de Tournai relative aux *sacramenta*, le P. V. d. E. est arrivé aux conclusions suivantes qu'il établit solidement : les chapitres relatifs aux *sacramenta ministratoria* (messe et office divin), *veneratoria* (fêtes liturgiques), *preparatoria* (dédicace, ordinations, etc.) et une bonne partie du chapitre sur le mariage se retrouvent, souvent mot à mot, dans deux ouvrages : le *Speculum ecclesiae*, faussement attribué à Hugues de Saint-Victor, et la *Summa decretorum* du décrétiste Rufin (1157-1159). Comme cette dernière date est garantie, il est certain que l'emprunteur est Simon de Tournai. Quant au *Speculum ecclesiae* dont la date est assez imprécise, le P. V. d.

E. établit qu'ici encore c'est Simon qui a copié. Le savant médiéviste estime, en conclusion, que la Somme de Simon de Tournai ne peut être de beaucoup postérieure à 1165, car le *Speculum ecclesiae* ignore encore le *Rationale* de Jean Beleth (vers 1165). Excellente monographie, conduite d'après une méthode rigoureuse, et qui jette un jour tout nouveau sur la prétendue originalité de Simon de Tournai. O. L.

162. M.-D. CHENU O. P. *Évangélisme et théologie au XIIIe siècle.* — Mélanges F. Cavallera (voir *Bull.* VI, no 152) 339-346. XIIIe s.

Pour expliquer l'origine des grandes synthèses du XIIIe siècle, il faut s'en rapporter à la théologie de la fin du XIIe siècle et du début du XIIIe. Or ce qui frappe le P. Ch. c'est l'importance accordée par les auteurs à l'étude de la Bible : il suffit d'évoquer l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur († vers 1169), le *Verbum abbreviatum* de Pierre le Chantre († 1197), sans parler de l'immense production exégétique d'Étienne Langton, qui a cessé d'enseigner en 1206. Le texte biblique est expliqué non pas à des moines par leur abbé pour leur sanctification personnelle, mais par des professeurs attitrés à des clercs séculiers pour les préparer à l'apostolat de la parole.

A ces pages si suggestives il convient d'ajouter que le commentaire biblique présenté à des clercs remonte au début du XIIe siècle avec Anselme de Laon et même à la fin du XIe siècle avec Manegold de Lautenbach (cf. *Bull.* V, nos 1392, 1396). En réalité, au cours de tout le XIIe siècle ont coexisté deux genres de théologie : une « théologie monastique », basée sur l'Écriture en vue de la formation morale et mystique des moines et des fidèles ; une « théologie cléricale », basée, elle aussi, sur l'Écriture, mais enrichie de *quaestiones*, en vue de l'instruction professionnelle des clercs et des prédicateurs. O. L.

163. F. PELSTER S. J. *Nominales und Reales im 13. Jahrhundert.* — Sophia 12-14 (1946) 154-161.

Le P. P. relève dans *Vat. lat. 7678*, du XIIIe siècle, divers *Sophismata* et *Impossibilia* émanant de la faculté des arts de Paris, dans lesquels il est question de *Nominales* et de *Reales*. Il s'agit sans doute, en l'occurrence, de questions de grammaire. Mais quand on sait l'influence profonde de la grammaire sur la théologie nominaliste du XIVe siècle, on devine l'intérêt que revêt la présence de nominalistes au XIIIe siècle. Et c'est ce qu'à bon droit le P. P. souligne.

O. L.

164. F.-M. HENQUINET O. F. M. *La Summa Florentina « Ne ad mensam » du début du XIIIe siècle.* — Antonianum 22 (1947) 125-176.

Le P. H. décrit soigneusement une Somme suivant assez bien le plan du Lombard, malheureusement tronquée en plusieurs endroits, conservée dans *Florence Laur. Plut. XX. cod. 38.* L'auteur cite Pierre Lombard, Pierre de Poitiers, Pierre le Mangeur, Odon, Robert de Melun, mais surtout Gandulphe de Bologne. Cette Somme est postérieure à la mort de Pierre de Poitiers (1205), antérieure au IVe concile de Latran (1215) et probablement à la mort de Huguccio (1210). Une table détaillée donne une idée exacte du contenu. O. L.

165. A. LANDGRAF. *Die Quellen der anonymen Summe des Cod. Vat. lat. 10754.* — Mediaeval Studies 9 (1947) 296-300.

Mgr L. a jadis attiré l'attention sur la Somme de *Vat. lat. 10754*, se rattachant à Prévostin de Crémone (cf. *Bull.* I, nº 1034). Parmi les autres sources, il cite ici, à côté de Simon de Tournai, plusieurs théologiens de la fin du XIIe siècle : Pierre de Capoue, Gandulphe de Bologne, Pierre de Poitiers et la Glose sur le Lombard de *Paris Nat. lat. 14423*, faussement attribuée à Pierre de Poitiers. O. L.

166. V. L. KENNEDY. *The Content of Courson's « Summa »*. — Mediaeval Studies 9 (1947) 81-107.

Une édition critique de la Somme théologique de Robert de Courçon est en préparation. En attendant, le P. K. en publie ici, d'après les manuscrits, la table détaillée des matières. O. L.

167. F. STEGMÜLLER. *Die « Summa » des Praepositinus in der Universitätsbibliothek zu Uppsala.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 171-181.

M. S. a établi que l'ouvrage anonyme d'*Upsal Univ. C. 617* est la Somme de Prévostin, malheureusement mutilée aux livres I, II et IV. Il prouve qu'on a ici une autre édition de la Somme motivée sans doute par des discussions scolaires, et il édite à cet effet le chapitre *De proprietatibus trium personarum.* O. L.

168. P. ANCIAUX. *La date de composition de la Somme de Godefroid de Poitiers.* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 165-166.

La Somme de Godefroid de Poitiers, remarque M. A., cite Robert de Courçon comme *cardinalis* ; or c'est en 1213 que celui-ci a été élevé au cardinalat. D'autre part, elle ignore la doctrine de l'empêchement par consanguinité jusqu'au quatrième degré établie par le IVe concile de Latran en 1215. La Somme de Godefroid se situe donc exactement entre 1213 et 1215. O. L.

169. H. BETTI O. F. M. *Animadversiones in opera Guidonis de Orchellis.* — Antonianum 24 (1949) 43-64.

Le P. B. établit d'abord solidement que la *Summa de sacramentis* qui, dans *Paris Nat. lat. 17501*, précède la *Summa de officiis* de Guy d'Orchelles (récemment éditée par le P. V. L. Kennedy ; voir *Bull.* IV, nº 125), est bien du même auteur et que les deux ouvrages sont postérieurs à 1215, puisque la *Summa de sacramentis* cite nommément le IVe concile de Latran.

Mais l'intérêt principal de cette excellente monographie est dans l'identification de 17 questions anonymes sur les sacrements de *Douai 434*, t. I, f. 91ra-93va. En confrontant doctrines et formules de ces questions avec la *Summa de sacramentis* de Guy d'Orchelles, le P. B. prouve à l'évidence que ces questions sont de Guy et postérieures à la *Summa de sacramentis.* D'autre part, il ne semble aucunement que ce dernier ouvrage ait connu la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre. D'où la conclusion que les 572 questions de *Douai 434* ne sont pas nécessairement des années 1231-1235 ; pourquoi, de fait, l'auteur de la collection n'aurait-il pu transcrire des questions antérieures à cette date ? O. L.

170. P. GLORIEUX. *Le « Tractatus novus de pœnitentia » de Guillaume d'Auvergne.* — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, nº 133) II, 551-565.

Il s'agit d'un complément au *Tractatus novus de poenitentia* de Guillaume d'Auvergne, appendice qui occupe les p. 229-245 du Supplément au t. II de l'édition d'Orléans-Paris (1674). Ce complément est emprunté par l'éditeur de 1674 à *Chartres 377*, où il suit le *Tractatus novus* comme s'il faisait partie de l'œuvre de l'évêque de Paris. Grâce à certaines données fournies par *Paris Nat. lat. 15988*, qui contient en outre le traité *De confessione* de Robert de Sorbon, M. G. est arrivé, très judicieusement, à dépecer ce complément. Nous avons affaire à 6 pièces disparates : les pièces 1 et 5 sont bien de Guillaume d'Auvergne, mais les pièces 2 et 3 sont dues à Robert de Sorbon ; les pièces 3 et 6 n'ont pu être identifiées. O. L.

171. P. Anciaux. *Le sacrement de pénitence chez Guillaume d'Auvergne.* — Ephem. theol. lovan. 24 (1948) 98-118.

En un exposé limpide, M. A. met en lumière deux questions abordées par Guillaume d'Auvergne dans son traité sur le sacrement de pénitence : l'action du sacrement, l'action du pénitent. Le sacrement agit par l'absolution sacerdotale ; cette absolution est nécessaire, elle est de plus efficace : elle remet vraiment le péché, sanctifie par la vertu divine qui lui est présente. Quant à l'action du pénitent, Guillaume distingue entre attrition et contrition. L'attrition, repentir initial, est l'œuvre de la grâce prévenante et commence la destruction du péché, ouvrant l'âme à l'action divine en enlevant les obstacles et en détestant sincèrement le péché. La contrition, de son côté, est l'œuvre de la grâce sanctifiante ; elle détruit le péché ; elle n'est pas nécessaire pour la réception du sacrement ; elle en est même l'effet, selon l'axiome : *ex attrito fit contritus*. Chemin faisant, M. A. signale chez Guillaume l'aspect psychologique de ces problèmes, souvent négligé par ses successeurs. Substantielle monographie qui fait suite à l'ouvrage où M. A. étudie l'évolution de ces mêmes problèmes au cours de tout le XIIe siècle et au début du XIIIe (cf. *Bull.* VI, no 130). O. L.

172. I. Brady O. F. M. *Remigius-Nemesius.* — Franciscan Studies 8 (1948) 275-284.

Depuis la Somme du Chancelier Philippe, les scolastiques, notamment Jean de la Rochelle, la *Summa Alexandri* et Albert le Grand, citent à plusieurs reprises un certain Remigius *in libro de anima.* Jusqu'ici, les éditeurs de textes se reconnaissent incapables d'identifier cet auteur. On a songé à Remi d'Auxerre (IXe siècle). Le P. B. établit que ce Remigius ne doit être autre que Némésius d'Émèse, auteur d'un *De natura hominis* au Ve siècle. Depuis le VIIIe siècle, cet ouvrage est attribué à saint Grégoire de Nysse. Remigius, semble-t-il, n'est qu'une erreur de lecture pour Némésius. Peut-être le Chancelier Philippe en est-il responsable. H. P.

173. D. H. Salman O. P. *Jean de la Rochelle et les débuts de l'averroïsme latin.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 16 (1947-48) 133-144.

Pages importantes concernant l'introduction d'Averroès dans les milieux théologiques occidentaux. En deux endroits de son *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae,* Jean de la Rochelle cite Averroès concernant la *ratio magis proprie sumpta,* à savoir l'élément corruptible, matériel, de l'intellect opposé à l'intellect incorruptible, l'intermédiaire entre les sens et l'intelligence,

appelé aussi intellect passible. Or c'est chez le chancelier Philippe que Jean de la Rochelle a trouvé cette notion averroïste dont, à cette époque, l'orthodoxie ne s'effarouchait pas, puisqu'on la retrouvait en substance dans le *De spiritu et anima* d'Alcher, attribué à saint Augustin. Il en résulte que le *Tractatus* de Jean, s'inspirant du chancelier Philippe, est sans nul doute postérieur à 1233. O. L.

174. A. C. FRIEND. *Master Odo of Cheriton.* — Speculum 23 (1948) 641-658.

Dans cet article bien documenté dans les manuscrits, M. F. retrace d'abord la vie d'Odon de Cheriton, né entre 1180 et 1190. Il doit avoir étudié à Paris car il utilise beaucoup Prévostin, Pierre de Capoue, Pierre le Chantre et Langton. On possède encore de ses notes autographes dans *Paris Nat. lat. 295*. Il mourut en 1247. M. F. examine ensuite les œuvres d'Odon et il les date avec précision. Ce sont principalement diverses collections de sermons. Sa *Summa de penitentia* est postérieure à 1235, puisqu'elle recourt souvent à la *Summa de casibus* de Raymond de Penyafort. A la fin de sa vie, Odon revisa la plupart de ses ouvrages. H. P.

175. C. BALIĆ O. F. M. *Les anciens manuscrits de la Bibliothèque métropolitaine de Zagreb.* — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 437-474.

Entre les deux guerres mondiales, le P. B. a parcouru presque toute la Yougoslavie à la recherche des manuscrits scolastiques du XIIIe au XVe siècle, à peu près en vain d'ailleurs, sauf dans quelques villes croates telles que Raguse, Šibenik et Zagreb. Il a signalé déjà les manuscrits intéressants de Raguse (voir *Bull.* II, nº 1133). Il fait ici le même travail pour la bibliothèque de Zagreb, encore inexplorée au point de vue de la scolastique. Il en rapporte une récolte intéressante, profitable, mais sans rien de vraiment sensationnel. On ne saurait pourtant la négliger, pas plus que son utile bibliographie. Notons en particulier le manuscrit *MR 146*, un recueil de doctrine et d'histoire dominicaine renfermant une vingtaine d'opuscules, où nous avons spécialement remarqué la *Summa de Catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno* de Renier Sacconi O. P. Le Robert que le P. B. n'est pas arrivé à identifier (p. 445-449, 473) est Kilwardby O. P., comme le P. D. A. Callus l'a observé (voir *Bull.* VI, nº 221). H. P.

176. G. ABATE O. F. M. Conv. *Antichi manoscritti ed incunaboli dell' ex-biblioteca O. F. M. Conv. di S. Francesco ora Bibl. comun. di Sarnano (Marche).* — Miscellanea francesc. 47 (1947) 478-529.

La bibliothèque de l'ancien couvent franciscain de Sarnano, province de Macerata, dans les Marches en Italie, était jusqu'ici à peu près inaccessible et donc ignorée. Elle est maintenant ouverte au public, mais ne possédait aucun catalogue. Pour la faire connaître, le P. A. en dresse un inventaire sommaire des manuscrits et des incunables qui pourra et devra être perfectionné. Mais les médiévistes seront reconnaissants à son auteur de leur révéler toute une série de manuscrits intéressants. Nous ne pouvons y relever que quelques éléments. Buridan, *Quaest. super librum de anima*, deux fois : *E. 14* et *E. 143* ; les commentaires sur les Sentences de Hugues de Novocastro, Richard de Mediavilla, Alexandre d'Alexandrie, Jean de Ripa, Pierre de Tarantaise, François de Pérouse, Gérard Odonis, Pierre Auriol (deux fois, dont la deuxième rédaction), Pierre de Candie (deux fois), Guillaume de Ware (trois fois). Pour chaque ouvrage le P. A. donne

une utile bibliographie. Signalons le n° *E. 99*, 82 folios. D'après le P. A., ce manuscrit ne cite jamais expressément l'Écriture, tandis qu'y reviennent souvent Proclus, Augustin, Grégoire de Nysse, Alexandre, Alfraganus et très fréquemment Aristote. Le titre, l'auteur et le début du prologue sont grattés. Prol. : *...de bono universi, videlicet productione, perfectione et gubernatione universi...* L. I : *Primum et supremum quod est maxime et per se ens...* L. II : *Summum bonum...* L'ouvrage, intitulé plus tard *Liber in theologia*, a 5 livres. H. P.

177. O. SCHÄFER O. F. M. *Descriptio codicum franciscalium in Bibliotheca centrali nationali Romae asservatorum.* — Antonianum 23 (1948) 347-380.

Le P. S. décrit les manuscrits franciscains conservés à la Bibliothèque nationale centrale Victor-Emmanuel de Rome, presque tous très récents et ressortissant fort peu à ce *Bulletin*. Signalons surtout le Commentaire *in II^m-IV^m Sent.* de François de la Marche, dans *1007*, XVe siècle. Le P. S. en reproduit la liste des questions. H. P.

178. B. APERRIBAY O. F. M. *Primado de Jesucristo en la Escuela franciscana.* — Verdad y Vida 5 (1947) 401-417.

Rappelle la place centrale occupée par le Christ dans l'école franciscaine depuis ses débuts jusqu'à nos jours. A signaler ici les développements concernant saint François d'Assise, saint Antoine de Padoue, saint Bonaventure et Jean Duns Scot. O. L.

179. R. M. HUBER O. F. M. Conv. *St Anthony on the Assumption.* — American ecclesiastical Review 116 (1947) 371-376.

Analyse le sermon (éd. A. M. LOCATELLI, p. 722-733) où saint Antoine apporte les *argumenta convenientiae* et les *rationes theologicae* en faveur de l'assomption de la sainte Vierge. O. L.

180. J. M. COLL O. P. *Las disputas teológicas en la edad media.* — Analecta sacra tarrac. 20 (1947) 77-101.

Le sous-titre de cet article en précise le contenu : *Contribución a la historia de las disputas teológicas en España.* Le P. C. concentre son attention sur l'Espagne et les *Studia generalia* de l'Ordre dominicain en ce pays au moyen âge. Dans les actes des chapitres provinciaux de la péninsule, il relève les noms des licenciés à qui l'on concède la *licentia disputandi*, et y ajoute les renseignements que l'on possède sur leur biographie. Cela nous éclaire dans une certaine mesure sur l'enseignement et les études dans les divers couvents et maisons de formation d'Espagne, et à Montpellier. H. P.

181. B. SMALLEY. *Robert Bacon and the Early Dominican School at Oxford.* — Transactions Royal Histor. Soc., Ser. IV, 30 (1948) 1-19.

Dans cet article, Mlle S. étudie principalement un commentaire scolaire sur le psautier, conservé dans *Oxford Bodl. 745 (2764)*. Avec ce manuscrit, on peut raisonnablement l'attribuer à Robert Bacon, maître dès 1219, dominicain vers 1229, mort en 1248. Le modèle de son commentaire sur les psaumes est l'ouvrage analogue de Jean Halgrin d'Abbeville, dont il utilise une des quatre reportations connues. Par contre, il n'emprunte pas beaucoup à Pierre de Poitiers, Pierre le

Chantre, Prévostin ou Michel de Meaux. Robert Bacon fut probablement l'élève de Jean Halgrin à Paris, vers 1210. Ce travail soigné et bien documenté contribue à tirer de l'ombre la jeune école dominicaine d'Oxford au XIIIe siècle, si traditionnelle, beaucoup plus négligée que l'école franciscaine. H. P.

182. L. CHIRICO. *Un trattato inedito di Guido Fava.* — Biblion 1 (1946-47) 227-234.

Gui Fava, maître de Bologne et mort sans doute peu avant 1250, est surtout connu par ses *Dictamina* et sa *Summa dictaminis.* Parmi ses autres écrits, le plus ancien et encore inédit est un traité *De vitiis et virtutibus.* Mlle Ch., qui en prépare une édition critique, en donne ici une brève analyse d'après *Vat. lat 1611.* H. B.

183. F. PELSTER S. J. *Die Pariser Verurteilung von 1241. Eine Frage der Datierung.* — Arch. Fratrum Praedic. 18 (1948) 405-417.

On sait que, selon le P. V. Doucet (cf. *Bull.* V, n° 1183), il y eut deux condamnations parisiennes de certaines propositions, l'une le 13 janvier 1241, l'autre, plus sévère, du 5 janvier 1244. Le P. P. estime qu'il ne faut maintenir que la première. Les raisons qu'il apporte me paraissent sérieuses. La formule *nonis ianuarii* des manuscrits portant la condamnation en 1244 est suspecte. C'est là une manière de dater qu'on lit dans les documents romains ; mais les documents parisiens, tel le *Chartularium,* écrivent : *in festo, die lune, die dominica, in vigilia* etc., comme font les nombreux manuscrits portant la condamnation en 1241 : *in octava epiphanie.* La graphie originale « anno Domini MCCXL *in* octava » aura pu aisément se corrompre en « anno Domini MCCXL *III* octava », comme d'ailleurs le P. D. le reconnaissait. Le P. P. réfute ensuite les arguments du P. D. empruntés à des textes d'Odon Rigaud et d'Alexandre de Halès, qui semblent supposer deux condamnations successives. A ses yeux, le Commentaire d'Odon Rigaud doit se placer, non pas entre 1243 et 1245, mais entre 1241 et 1245.

O. L.

184. M. BOUYGES S. J. *Attention à « Averroista ».* — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 173-176.

Afin d'éviter à l'avenir des confusions qui se sont déjà produites, le P. B. signale que dans *Paris Nat. lat. 15453,* daté de 1243, on lit au moins deux fois *Auerroista* pour Averroès. Or, selon le P. B., *Auerroista* rend l'arabe Ibn Rouchd au moins aussi bien, sinon mieux, qu'Averroès. H. P.

185. G. CANTINI O. F. M. *Adam de Marisco O. F. M. auctor spiritualis.* — Antonianum 23 (1948) 441-474.

Le P. C. commence naturellement cet article par une introduction sur la vie et les œuvres d'Adam Marsh O. F. M., ami intime de Robert Grosseteste. Il commet ici quelques erreurs, sans beaucoup d'importance pour le reste de son travail, conséquence nécessaire d'une documentation et d'une bibliographie insuffisantes, car il ne cite ni J. C. RUSSEL, *Dictionary of Writers of XIIIth Cent. England,* Londres, 1936, ni A. G. LITTLE, *The Franciscan School at Oxford in the XIIIth Cent.,* dans *Arch. francisc. histor.* 19, 1926, p. 831-837. Voir aussi un article du P. D. A. Callus (*Bull.* V, n° 1434) paru un an avant celui du P. C., mais qu'il ignore, et qui lui eût évité d'attribuer à Adam Marsh une œuvre de Grosseteste. Puis il étudie la doctrine spirituelle d'Adam Marsh en se fondant exclu-

sivement sur son abondante correspondance, où elle s'exprime. Il reproduit les textes intéressants, parfois assez longuement. On y découvre l'enseignement d'Adam Marsh sur la perfection et les vertus chrétiennes, sa grande dévotion à la sainte Vierge, sa doctrine et sa pratique de l'amitié spirituelle. Adam Marsh est tout pénétré de l'Écriture. Il subit l'influence des écrits de Thomas Gallus qu'il connaît bien. Il estime beaucoup Joachim de Flore, sans pourtant le suivre dans ses errements. Notons que le P. C. n'a pas voulu faire un travail complet, mais seulement montrer la voie. H. P.

186. D. A. Callus O. P. *An Unknown Commentary of Thomas Gallus on the Pseudo-Dionysian Letters.* — Dominican Studies 1 (1948) 58-73.

Dans *Oxford Magdalen Coll. C*, f. 18ra, on lit un court fragment de lettre ; immédiatement après, f. 18ra-18va, se trouve le texte intégral d'une autre lettre qu'une main un peu postérieure désigne *Super Epistolam Dionysii ad Dorotheum.* En comparant le texte de ces deux pièces avec des commentaires authentiques de Thomas Gallus sur le Pseudo-Denys, le P. C. en prouve clairement l'authenticité. Il rapporte le peu que l'on sait concernant le commentaire de l'abbé de Verceil sur les lettres du Pseudo-Denys et il estime qu'il n'est pas antérieur à 1241. Les deux textes identifiés par le P. C. sont édités à la fin de son étude.

O. L.

187. F. Stegmüller. *Die älteste Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher in einer Handschrift der Königlichen Bibliothek zu Stockholm.* — Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 35 (1948) 69-79.

Le commentaire marginal sous forme de gloses qui, dans *Stockholm Bibl. roy. A. 150*, encadre le texte du Lombard est très étroitement apparenté avec le commentaire connu de Hugues de Saint-Cher. M. S., qui a fait cette intéressante découverte, prouve aisément que nous avons ici la forme primitive du commentaire ; d'où se confirme la thèse émise jadis par Mgr A. Landgraf que nos rédactions continues des commentaires ne sont que le développement des gloses marginales. O. L.

188. F. Stegmüller. *Die endgültige Redaktion des Sentenzenkommentars Hugos von St. Cher.* — Classica et Mediaevalia 9 (1948) 246-265.

Après avoir découvert à Stockholm la rédaction primitive du Commentaire de Hugues de Saint-Cher sur le Lombard (cf. *Bull.* VI, no 187), voici que M. S. découvre dans *Upsal Univ. C. 165* un exemplaire inconnu jusqu'ici de la rédaction définitive telle que nous l'ont transmise quelque 25 manuscrits. C'était l'occasion de comparer les deux textes. M. S. le fait en transcrivant du manuscrit d'Upsal nombre de textes (prologues, *divisio textus* pour les 4 livres) et en imprimant en italique ce qui est propre à la rédaction définitive. D'autres différences sont encore signalées.

On pressent l'intérêt d'ordre littéraire que présente au médiéviste cette double rédaction. Car le problème se pose : quel fut le premier commentateur du Lombard, Alexandre de Halès ou Hugues de Saint-Cher ? Le commentaire d'Alexandre de Halès pourrait fort bien être antérieur à la *Summa de bono* du chancelier Philippe. Mais c'est sans doute aussi le cas de la rédaction définitive du commentaire de Hugues de Saint-Cher, laquelle ignore les thèses du Chancelier. Il

resterait donc à voir si la rédaction primitive de Hugues est antérieure au commentaire d'Alexandre de Halès. Seule l'édition des textes permettra une étude approfondie du sujet. O. L.

189. H. Grégoire. *Cathares d'Asie Mineure, d'Italie et de France.* — Mémorial Louis Petit, Mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines (Archives de l'Orient chrétien, 1. — Bucarest, Institut français d'études byzantines, 1948 ; in 8, XXVIII-426 p.) 142-151.

M. G. appuie les conclusions de S. Runciman, *The Medieval Manichee* (Cambridge, 1947) sur la continuité du dualisme depuis Marcion jusqu'aux Cathares du Languedoc. Il souligne par quelques exemples la concordance entre les croyances orientales et celles des Albigeois, entre autres d'après les textes cathares récemment publiés par le P. A. Dondaine (voir *Bull.* IV, nº 1281). H. B.

190. E. J. Arnould. *Le « Manuel des péchés ». Étude de littérature religieuse anglo-normande.* — Paris, E. Droz, 1940 ; in 8, IX-451 p.

Par suite de la guerre probablement, cet ouvrage vient seulement de nous être remis pour le signaler ici. M. A. replace d'abord le *Manuel des péchés* dans son contexte historique, dans le mouvement de réforme issu du IVe concile de Latran (1215), et qui s'exprima par une abondante littérature religieuse didactique en latin ou en langue vulgaire, particulièrement dans la « littérature des péchés », documents conciliaires, sommes et pénitentiels latins, puis écrits en français ou en anglais. Nous assistons ensuite à l'élaboration du *Manuel* depuis sa forme primitive, les cinq premiers livres et une partie du livre VII, jusqu'à son état le plus complet. Les *exempla* ou récits édifiants occupent plus de la moitié du *Manuel* original. Aussi M. A. les passe tous en revue et recherche soigneusement leurs sources, dont les principales sont les *Vies des Pères* et les *Dialogues* de saint Grégoire. Du point de vue doctrinal, les cinq premiers livres du *Manuel* utilisent surtout la *Summa virtutum et vitiorum* de Guillaume Perrault. Quant aux additions, M. A. les examine individuellement afin de déceler leurs sources. Il y a là une vérification de leur authenticité. L'auteur du *Manuel* voulait rester inconnu et y a réussi. Il composa son œuvre vers 1260. Celle-ci présente beaucoup d'intérêt au point de vue littéraire et linguistique. A l'historien, elle dépeint brièvement les mœurs du temps, et M. A. recueille ces tableautins. C'est le type le plus représentatif de cette littérature religieuse et didactique. Le *Manuel* eut une influence considérable, notamment par ses trois traductions et adaptations anglaises, en particulier le *Handlyng Synne* de Robert Mannyng. En appendice, M. A. examine soigneusement les 24 manuscrits du *Manuel*, puis il donne 3 spécimens du texte critique. Cela fait désirer l'édition critique complète. M. A. a réalisé sur le *Manuel* une étude de grande valeur, fruit d'un travail considérable, très fouillée et nuancée, bien documentée, exécutée sur tous les manuscrits de l'œuvre suivant une méthode rigoureuse. H. P.

191. Ch. Laird. *A Fourteenth Century Scribe.* — Modern Language Notes 55 (1940) 601-603.

Le scribe du *Manuel des péchés* dans *San Marino* (*Calif.*) *Huntington Libr. Hm 903* (c. 1350) a, par inadvertance, répété quelques lignes après avoir tourné le f. 52r. Les variantes entre les deux textes sont si fantaisistes qu'elles ne laissent guère d'illusion sur l'acribie de ce scribe, professionnel à ce qu'il semble, et qui, par ailleurs, ne paraît pas plus négligent que bien d'autres. H. B.

192. A. Steiner. *New Light on Guillaume Perrault.* — Speculum 17 (1942) 519-548.

M. S. prouve ici que le *De eruditione principum* publié parmi les écrits de saint Thomas d'Aquin est certainement l'œuvre de Guillaume Peyraut O. P. Corrigeant ou perfectionnant certaines vues de W. Berges (voir *Bull.* IV, n° 1022), il démontre, surtout par des passages parallèles, que le livre V du *De eruditione principum* se compose pour un cinquième de textes repris au *Speculum religiosorum* et adaptés à des laïques. Quatorze autres chapitres sur les 67 du même livre proviennent de la *Summa de vitiis et virtutibus.* On observe plus ou moins le même phénomène dans les autres livres. Guillaume utilise aussi ses propres sermons. Bref, plus de la moitié du *De eruditione principum* est emprunté aux autres œuvres : *Summa, Speculum* et sermons de Guillaume. M. S. montre avec insistance que le *De eruditione principum* est un ouvrage de morale et non de politique, quoique destiné à des princes. Il voudrait même en faire une collection de sermons. Il se demande aussi s'il ne faudrait pas attribuer à Guillaume l'*Expositio Regulae S. P. Augustini* généralement considérée comme l'œuvre de Humbert de Romans et datée de 1263-66. Voir aussi *Bull.* VI, n° 193. H. P.

193. A. Dondaine O. P. *Guillaume Peyraut, vie et œuvres.* — Arch. Fratr. Praed. 18 (1948) 162-236.

Dans cette remarquable monographie, le P. D. étudie d'abord la vie de Guillaume Peyraut O. P. Né vers 1200, Guillaume ne suivit pas la carrière universitaire. Prieur du couvent de Lyon en 1261, il mourut certainement après cette date, peut-être en 1271. Chemin faisant, le P. D. redresse pas mal d'erreurs. Doué d'un très grand zèle apostolique, prêchant par la parole et l'écrit, Guillaume unit à une intense spiritualité une extrême simplicité et un charme aussi humain que chrétien. C'est un théologien et un moraliste extra-scolaire, essentiellement chrétien et traditionnel. Comme œuvres authentiques il faut lui reconnaître d'abord un *De vitiis* datant de 1236 environ, et un *De virtutibus* antérieur à 1249. Bientôt soudés en une *Summa de vitiis et virtutibus*, ils jouirent d'un succès rapide, considérable et prolongé. A des centaines de manuscrits succédèrent de multiples éditions imprimées que le P. D. énumère. Cette somme éminemment pratique ne perd jamais le contact avec les sources scripturaires et patristiques. Son inspiration profondément chrétienne et son atmosphère d'intense vie spirituelle ne séparent pas l'ascèse et la mystique de la morale. L'*Éthique* d'Aristote encore peu connue y tient très peu de place. C'est le contraire pour Sénèque, Cicéron, Macrobe, Augustin, Grégoire le Grand et surtout saint Bernard. Après cet écrit principal, viennent des *Sermones de dominicis et festis* à contenu moral très riche, puis l'*Expositio professionis que est in Regula beati Benedicti*, commentaire de la profession bénédictine, vers 1260. Enfin le *De eruditione religiosorum* et le *De eruditione principum* publié autrefois sous le nom de saint Thomas d'Aquin, datant de 1265 environ, et qui utilise Vincent de Beauvais. D'un livre à l'autre, Guillaume reprend en partie ce qu'il a écrit auparavant. Pour la plupart de ces ouvrages, le P. établit leur authenticité. Il le fait magistralement, parfois non sans peine. Sa monographie modèle, désormais classique sur Guillaume Peyraut, est extrêmement complète, précise, méthodique et remarquablement documentée. Nous n'y constatons qu'une omission, encore une conséquence de la guerre sans doute, celle d'un article récent de M. A. Steiner (voir *Bull.* VI, n° 192). On remarque d'ailleurs avec plaisir que le P. D. et M. Steiner parviennent indépendamment sur bien des points à des conclusions identiques. H. P.

194. F. Cavallera S. J. *L'« Explanatio symboli » de Raymond Martin O. P. (1258).* — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 201-220.

Malgré l'intérêt qu'elle présente, l'*Explanatio symboli* du dominicain Raymond Martin (1258) n'a guère été étudiée jusqu'ici, à la différence de son *Pugio fidei*. Le P. C. passe donc en revue le contenu de l'*Explanatio* et il insiste sur quelques-uns de ses développements. Plutôt qu'une explication, c'est une démonstration apologétique, polémique, du *Credo* par l'Ancien et le Nouveau Testament et aussi par la raison, adressée aux Juifs et aux Musulmans. C'est intéressant pour la connaissance de la théologie et de sa méthode à cette époque. L'*Explanatio* ne subit pas encore l'influence de saint Thomas, comme le *Pugio fidei* en 1278. Une distance considérable sépare les deux ouvrages. On ne peut que s'associer au souhait du P. C. : voir une nouvelle édition améliorée de l'*Explanatio* en mettre le texte à la disposition de tous les chercheurs. H. P.

195. Z. Alszeghy S. J. *Abbreviationes Bonaventurae. Handschriftliche Auszüge aus dem Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura im Mittelalter.* — Gregorianum 28 (1947) 474-510.

Le P. A. signale 57 manuscrits contenant, la plupart, des abrégés de tout le Commentaire ou d'une partie du Commentaire de saint Bonaventure sur le Lombard. Complétant avantageusement les données fournies déjà par les éditeurs de Quaracchi et le P. Pelster, il relève les procédés de ces abrégés, soucieux avant tout de donner une table complète du contenu du Commentaire original, tantôt s'attachant à des questions nouvelles, tantôt supprimant l'exposé des opinions qu'on lisait dans l'original. Genre littéraire très varié, se bornant parfois à un résumé matériel, s'assimilant parfois le maître d'une manière plus personnelle. L'historien des doctrines ne s'en contentera pas pour définir la pensée de saint Bonaventure, mais il y trouvera de précieuses indications sur les premiers développements de la théologie bonaventurienne. O. L.

196. M. Grabmann. *Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die Theologie und Frömmigkeit des deutschen Mittelalters.* — Zeitschr. Asz. Mystik 19 — Zeitschr. kathol. Theol. 68 (1944) 19-27.

Le regretté Mgr G. n'a pu ni voulu ici qu'esquisser rapidement l'influence de saint Bonaventure sur la théologie et la dévotion de l'Allemagne médiévale, sujet d'étude encore assez négligé. Cette action, surtout celle des écrits ascétiques et mystiques du saint, se manifeste déjà par le nombre de leurs manuscrits, impressions et traductions. On la décèle notamment chez Hugues Ripelin de Strasbourg O. P. Il faut relever aussi les abrégés et les remaniements du commentaire de Bonaventure sur les Sentences, œuvres d'auteurs allemands. Parmi les multiples témoins de ce rayonnement énumérés ici, nommons seulement, au XIVe siècle, le franciscain Rodolphe de Biberach, puis le chartreux Nicolas Kempf de Strasbourg et le bénédictin Bernard de Waging, au XVe. Mgr G. pousse même une pointe à travers la mystique néerlandaise, ce qui outrepasse les limites de son titre. Chemin faisant, il signale le travail déjà réalisé, spécialement par le P. L. Meier O. F. M. Son article fait donc le point. Il indique surtout les recherches qu'il reste à entreprendre : *It is a long way...* Avant cela, il faudrait connaître les résultats de la récolte considérable faite par le P. L. Meier dans d'innombrables bibliothèques d'Allemagne, au cours de son *Iter scotisticum germanicum* (voir *Bull.* VI, nº 235). H. P.

197. G. Meersseman O. P. *La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIIIe siècle.* — Arch. Fratr. Praedic. 18 (1948) 131-161.

Le manuscrit *Florence Naz. G. VII. 1464* conserve au moins deux recueils de sermons. Le premier renferme des sermons de dominicains connus, dont un qui serait de saint Thomas d'Aquin, et que le P. M. reproduit ici (p. 159-161). Le second recueil est entièrement marial. Tous deux furent compilés par Nicolas de Milan O. P. et contiennent surtout des sermons et *collationes* prêchés en Italie septentrionale de 1273 à 1293. Le P. M. dresse la table de ce sermonnaire (p. 154-158) et s'en sert pour étudier la prédication dominicaine au XIIIe siècle dans les congrégations mariales fondées par saint Pierre Martyr en l'honneur de la Vierge et pour lutter contre l'hérésie, notamment contre les Patarins qui niaient la maternité divine. Son travail intéresse l'histoire de la dévotion à Marie ainsi que l'histoire du dogme et de la théologie à son sujet. Comme le P. M. le remarque, « la prédication dans les églises dominicaines faisait partie du programme d'enseignement ; l'assistance aux sermons était obligatoire pour tous les frères ; en principe, c'était le lecteur conventuel (ou professeur) — lecteur public en même temps — qui, d'office, était chargé de la prédication suivie dans l'église conventuelle » (p. 151). Cette prédication doctrinale, qui se tenait à un niveau intellectuel élevé, ne faisait que prolonger le cours de théologie donné à l'école conventuelle par des lecteurs formés dans les *Studia* ou aux universités. Ici encore, le XIIIe siècle fournit une grande leçon à notre XXe siècle. H. P.

198. B. Geyer. *Die handschriftliche Verbreitung der Werke Alberts des Groszen als Maszstab seines Einflusses.* — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, no 138) 221-228.

En vue de mesurer quelque peu l'importance historique des œuvres de saint Albert le Grand, Mgr G. cite, pour chacune d'elles, le nombre des manuscrits qui nous les ont transmises, en les répartissant selon le siècle de leur transcription : XIIIe, XIVe et XVe siècle. Ce qui frappe d'abord c'est le nombre imposant des manuscrits du XVe siècle, témoins de la renaissance de l'albertinisme à cette époque. C'est ensuite le petit nombre des manuscrits du Commentaire des Sentences et même de la Somme théologique. Au contraire, il y a abondance de ceux qui nous ont conservé les écrits intéressant les sciences naturelles (physique, minéraux, végétaux, animaux) et la vie spirituelle (*De laude beatae Virginis, De sacrificio missae, De corpore Domini*). O. L.

199. M. Barth. *Albert der Grosse und das Elsass (Nachtrag).* — Archives de l'Église d'Alsace, n. s. 1 (1946) 19-20.

Note additionnelle à l'article de même titre publié en 1930 par L. Pfleger (voir *Bull.* I, no 628). M. B. apporte un nouveau témoignage sur le deuxième séjour d'Albert le Grand en Alsace : la consécration d'un autel du monastère des dominicaines à Silo en 1268. La consécration d'une chapelle à Saint-André, qu'on place d'ordinaire en 1266, eut lieu le même jour en 1268. H. B.

200. R. Liertz. *Der Gemeinsinn und das Gewissen bei Albert dem Grossen.* — Philos. Jahrb. 57 (1947) 381-387.

M. L. relève, chez Albert le Grand, l'analogie entre le *sensus communis*, centre d'unification des activités sensorielles, et la conscience qui polarise les activités spirituelles. O. L.

201. J. Rius Serra. *San Raimundo de Peñafort ¿ fué canónigo de Barcelona ?* — Anal. sacra tarrac. 20 (1947) 251-253.

On affirme quasi universellement que Raymond de Peñafort fut chanoine de Barcelone. Mgr R., familier des anciens documents d'archives catalans, pense que non. L'opinion répandue provient de la confusion de saint Raymond avec un homonyme contemporain, un autre maître Raymond qui fut, lui, chanoine de Barcelone. H. P.

202. S. Thomae Aquinatis *Opera omnia.* T. XVI : *Indices auctoritatum et rerum occurrentium in* Summa theologiae *et* Summa contra Gentiles ... *id est Indices in integros tomos IV-XV.* Cura et studio Fratrum Praedicatorum. — Romae, Apud Sedem Commissionis Leoninae, 1948 ; in f., xxvi-648 p. Dl. 22.

Le tome précédent, le XVe de l'édition léonine des œuvres de saint Thomas d'Aquin relatif au livre IV de la *Summa contra Gentiles*, date de 1930 (cf. *Bull.* I, n° 1059). Les savants éditeurs annonçaient des tables « variées et très abondantes » concernant la *Summa theologiae*, la *Summa contra Gentiles* et les commentaires respectifs de Cajetan et de Silvestre de Ferrare (t. IV-XV). On n'aura rien perdu à devoir attendre un peu longtemps. Philosophes, théologiens et historiens s'intéressant à saint Thomas rendront grâces à l'éminent président de la Commission léonine, le P. Cl. Suermondt, et à ses dévoués collaborateurs de leur fournir en ce t. XVI un instrument de travail d'une rare perfection, mettant à pied d'œuvre les richesses d'érudition et de doctrine contenues dans les deux Sommes.

Deux groupes de tables partagent cet imposant volume en deux parties sensiblement égales : l'un contient des tables de citations, *indices auctoritatum* ; l'autre diverses tables de matières, *indices rerum*.

Le premier groupe rassemble trois genres de citations : références à l'Écriture sainte, références aux écrits mêmes de saint Thomas (*Thomas sui interpres*), références à tous les autres ouvrages ecclésiastiques ou profanes. Et pour chacun de ces trois genres, on a dressé trois tables : citations faites par saint Thomas lui-même, citations faites par les deux grands commentateurs Cajetan et le *Ferrariensis*, enfin les nombreuses citations inscrites en marge du texte par les éditeurs eux-mêmes.

Le second groupe, celui des *indices rerum*, embrasse toutes les matières traitées : d'abord tous les sujets traités par saint Thomas lui-même ; ensuite toutes les matières abordées par les deux grands commentateurs; enfin, pour que rien ne se perde, les sujets étudiés par les éditeurs eux-mêmes dans les diverses préfaces de tous les tomes précédents (la liste des manuscrits qui ont servi à l'édition, classés selon les villes et selon les œuvres de saint Thomas, la liste des éditions, etc.). La première de ces tables, la plus importante, celle des matières des deux Sommes thomistes, a été fort judicieusement divisée en deux sections, selon que saint Thomas parle *ex professo* de tel sujet, en lui consacrant une question ou un article (*index materiarum*) ou qu'il en traite en passant (*index elementorum*). Et comme il peut arriver que le lecteur ne trouve pas ce qu'il désire à tel mot de la table, on a ajouté une liste des termes synonymes et corrélatifs.

Ce n'est pas tout. On sait qu'en appendice aux t. XIII et XIV, les éditeurs ont publié tout ce qui nous reste en autographe ou en rédaction antérieure des trois premiers livres de la *Summa contra Gentiles*; texte éminemment précieux qui nous montre du doigt ce que saint Thomas a biffé de ce texte primitif et ce qu'il y a

modifié, nous faisant assister ainsi au travail intime de ce génie. Ces textes n'ont pour ainsi dire pas encore été utilisés par les historiens. Les éditeurs leur consacrent des tables spéciales (références à l'Écriture, aux œuvres mêmes de saint Thomas, à tous les autres ouvrages, table des matières, avec une attention spéciale à deux textes importants, la preuve de l'existence de Dieu et la malice intrinsèque de la fornication).

Il va de soi que pour utiliser avec fruit toutes ces tables, il faut d'abord lire les introductions où le P. Suermondt en explique la facture. Il nous plaît de signaler, au début de l'*index rerum*, les pages judicieuses consacrées aux principes qui ont présidé à l'élaboration des deux Sommes si différentes d'esprit, de méthode et de présentation littéraire (p. 285-293). Les deux tableaux synoptiques qui en sont ensuite donnés nous paraissent mieux fondés que tous les essais tentés jusqu'ici.

Il est inutile de souligner l'influence que cette publication est appelée à exercer sur les études thomistes. Non seulement les deux tables des matières faciliteront aux jeunes une étude plus approfondie de la doctrine du saint Docteur, mais les tables des références leur feront mieux saisir l'esprit essentiellement théologique d'un écrivain en contact assidu avec l'Écriture et les Pères pour garantir la vérité de ses spéculations philosophiques sur le donné révélé. Toutes ces tables de références, d'apparence si sèche, ont d'ailleurs leur éloquence propre : on y voit l'énorme influence de saint Augustin, cité plus de 3000 fois, dépassant de loin celle des autres Pères de l'Église ; celle d'Aristote, cité plus de 4000 fois, éclipsant celle de Cicéron, de Sénèque ; celle relativement importante d'Avicenne et du *Commentator* (qui n'est pas toujours Averroès, mais, pour les textes de l'Éthique, plutôt Eustrate). Parmi les théologiens plus proches, on y voit saint Anselme, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard et, parmi les plus récents, Prévostin de Crémone 3 fois cité nommément. Il n'est sans doute pas certain que saint Thomas ait jamais lu ce Prévostin, antérieur à la Somme de théologie de près de trois quarts de siècle ; mais il est certain qu'il a lu saint Albert le Grand, saint Bonaventure, Odon Rigaud. Malheureusement ces précurseurs immédiats se cachent sous les anonymes *quidam*, qu'il s'agirait d'identifier. Les savants éditeurs ont déjà commencé ce travail ; les éditeurs d'Ottawa (1941-1945) l'ont poursuivi ; mais c'est là une besogne plutôt réservée aux auteurs de monographies doctrinales désireux d'intégrer saint Thomas dans son contexte historique. Et après avoir parcouru toutes ces tables si précieuses qui occupent ce monumental ouvrage, on se surprend à regretter l'absence d'une dernière petite table, celle de ces *quidam*, invitant les chercheurs à en percer l'anonymat. O. L.

203. *Indices auctoritatum omniumque rerum notabilium occurrentium in* Summa theologiae *et in* Summa contra Gentiles *S. Thomae de Aquino.* Extractum ex Tomo XVI editionis leoninae (Editio leonina manualis). — Romae, S. Sabina, 1948 ; in 8, VII-727 p. Dl. 5, rel. 6.

Cette édition manuelle, plus accessible et plus maniable que la grande édition du t. XVI qui vient d'être signalée (cf. *Bull.* VI, nº 202), sera la bienvenue. Le P. Cl. Suermondt a retenu les références à l'Écriture faites par saint Thomas et par les éditeurs, la liste des auteurs et écrits cités par saint Thomas et les éditeurs, et, en entier, les deux tables des matières (*materiae, elementa*). Grâce à ces instruments de travail, on a les moyens de faire excellente besogne. O. L.

204. St. Axters O. P. *Les « Indices » des deux Sommes de saint Thomas par la Commission « léonine ».* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 318-324.

205. A. VAN ADRICHEM. *De novis indicibus in utramque Summam S. Thomae.* — Angelicum 26 (1949) 48-56.

Ces deux recensions très attentives développent le contenu des tables qui font l'objet du t. XVI de l'édition léonine signalé plus haut (*Bull.* VI, n° 202), précisent la manière de les utiliser et soulignent les services qu'elles peuvent rendre.
O. L.

206. C. S. SUERMONDT O. P. *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis* Summae theologiae *et* Summae Contra Gentiles *S. Thomae Aquinatis.* — Romae, Marietti, 1943 ; in 8, 51 p. Dl. 0.30.

A l'intention des jeunes — mais avec profit pour tous — le P. S. a extrait du tome XVI de l'édition léonine (cf. *Bull.* VI, n° 202), en les remaniant un tantinet les p. 285-306 qui contiennent les tableaux synoptiques résumant le contenu des deux Sommes. On appréciera surtout celui qui regarde la Somme contre les Gentils, qui met en valeur ce qu'il a dit, p. 285-293, de la différence qui sépare les deux ouvrages du saint docteur. O. L.

207. A. MANSION. *Date de quelques commentaires de saint Thomas sur Aristote (De interpretatione, De anima, Metaphysica).* — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, n° 138) 271-287.

Avec sa précision habituelle, M. M. apporte en peu de pages beaucoup de données nouvelles. Le Commentaire de saint Thomas sur le *Peri hermenias* est postérieur à 1268, puisqu'il cite la traduction latine d'Ammonius, terminée le 12 septembre 1268 ; et antérieur à la date où saint Thomas commença à désigner par le n° XII l'antépénultième livre de la Métaphysique, date qui se situe entre la *I^a II^{ae}* et la *II^a II^{ae}*, donc en 1271 ou 1272 au plus tard. — Quant au Commentaire sur le *De anima*, il est postérieur à 1267, car les trois livres de cet ouvrage utilisent la traduction de Thémistius, comme l'a montré M. G. Verbeke (cf. *Bull.* VI, n° 208). Serait-il antérieur à 1270 ? Ce n'est pas sûr ; mais il est certainement antérieur à 1271-1272. — Le Commentaire sur la *Metaphysica* utilise le texte du Commentaire de Simplicius au *De coelo*, non dans la traduction de Robert Grosseteste, mais dans celle de Guillaume de Moerbeke, laquelle n'a été achevée que le 10 juin 1271. — Chemin faisant, M. M. résume tous les travaux publiés sur ces trois écrits au cours des dernières années. O. L.

208. G. VERBEKE. *Les sources et la chronologie du Commentaire de saint Thomas d'Aquin au De anima d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 45 (1947) 314-338.

En un examen approfondi et fort bien conduit de la thèse de M. De Corte (cf. *Bull.* II, n° 502), M. V. en arrive aux importantes conclusions suivantes. La traduction latine de la paraphrase de Thémistius au *De anima* d'Aristote date, non de 1268, mais de 1267. D'autre part le commentaire de saint Thomas sur le *De anima* n'est pas antérieur à 1268. Dès lors, peut-on admettre avec M. De Corte que Thémistius n'a été utilisé par saint Thomas que dans le livre I de son *De anima* ? De fait, par une soigneuse confrontation des textes, M. V. établit que, dans les livres II et III de son *De anima*, saint Thomas s'inspire aussi directement de Thémistius. Dès lors le *De anima* tout entier est postérieur à 1267.

D'autre part il est antérieur à l'opuscule *De natura intellectus*, qui est de 1270. On le placera donc en 1268-69 : le livre I a été rédigé en Italie ; les livres II et III datent de son séjour à Paris. M. V. établit de même que le *De spiritualibus creaturis* fut composé entre la fin du 1267 et la fin de 1268. Le dernier tiers de la *I^a Pars* (q. 79-119) se place au plus tôt dans les premiers mois de 1268. O. L.

209. A. Mitterer. *Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart.* — Wien, Herder, 1947 ; in 8, 240 p. S. 44.60.

La doctrine thomiste des sciences naturelles et de la philosophie de la nature est la spécialité de M. M. Ce *Bulletin* a déjà rendu compte d'un important mémoire sur la place de l'homme et de la femme dans l'univers thomiste, en opposition avec les conceptions modernes (voir *Bull.* II, n° 1008). Ce mémoire n'est que l'une des nombreuses contributions de M. M. à des sujets analogues, et il semble bien que l'auteur se plaît à souligner les divergences entre les conceptions thomiste et moderne de la nature — ce qui tend à démontrer au lecteur la fragilité, sinon l'ineptie, des bases « scientifiques » du thomisme.

Indépendamment de ce procès de tendance que nous n'avons pas à ouvrir ici, il faut recueillir dans le nouvel ouvrage de M. M. une documentation précieuse sur la biologie thomiste de la génération, et en particulier de la génération humaine. Cet objet n'est pas en lui-même de ceux auxquels s'attache ce *Bulletin de théologie*, sinon par quelques incidences latérales, comme la causalité divine ou créatrice dans la génération, la création d'Adam et d'Ève, la naissance du Christ.

Les comptes rendus des historiens du thomisme ont été sévères (voir, par exemple, *Angelicum* 26, 1949, 95-100 ; *Divus Thomas* (Fr.), Sér. III, 26, 1948, 336-338). Un des griefs principaux, à côté d'autres, regarde l'opposition exagérée entre le système supposé « thomiste » de la génération et la conception moderne de l'évolution. Le « générationisme » thomiste, pour M. M., serait la déduction fatale de l'axiome : *Quidquid movetur, ab alio movetur.* Quoi qu'il en soit, c'est oublier, croyons-nous, que Thomas lui-même définit le vivant par une certaine spontanéité créatrice : *movere seipsum* (cf., p. ex., *I^a*, q. 18, a. 1-3). F. V.

210. M. Llamera O. P. *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo.* — Revista españ. Teología 7 (1947) 423-481.

Exposé didactique de la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la nécessité de l'action du Saint-Esprit dans la vie surnaturelle (le caractère surnaturel des vertus théologales exigeant une motion qui lui soit proportionnée), sur le mode d'action du Saint-Esprit, opérant *modo divino* par ses dons, spécifiquement distincts des vertus, et sur l'action de ces dons dans la vie mystique. O. L.

211. J. Eichinger. *Die Heiligkeit der menschlichen Seele Jesu (nach dem hl. Thomas).* — Theol. Quartalschr. 129 (1949) 101-111.

En parlant de la sainteté de l'âme du Christ beaucoup de théologiens mettent l'accent sur la sainteté substantielle, qui découle immédiatement de l'union hypostatique et est, au fond, identique avec elle, plutôt que sur la sainteté accidentelle du Christ ou la grâce sanctifiante, participation à la sainteté de Dieu. L'union hypostatique réalise, d'après eux, par elle-même tout ce que produit la grâce sanctifiante. Ils s'appuient sur saint Thomas, et, en fait, il y a des passages du saint Docteur qui semblent favorables à cette opinion. M. E. essaie de montrer

que, contrairement à ce que l'on pense habituellement, saint Thomas, comme Scot, ignore une influence directe, immédiate de l'union hypostatique sur l'âme de Jésus et donc aussi sur la sainteté de celle-ci. E. D. C.

212. H.-M. Manteau-Bonamy O. P. *Maternité divine et incarnation.* Étude historique et doctrinale de saint Thomas à nos jours (Bibliothèque thomiste, 27). — Paris, J. Vrin, 1949 ; in 8, xiii-253 p. Fr. 750.

Le travail du P. M.-B. est sérieux et approfondi. Avant d'établir quelle est la pensée de saint Thomas au sujet du mystère de la maternité divine le P. M.-B. a eu le souci, dans un bref exposé patristique, de reporter le lecteur au contexte historique où s'élabora la définition du *θεοτόκος*. La pensée de saint Thomas a évolué d'une façon très intéressante. Dans son Commentaire sur les Sentences il adopte le plan du Lombard et s'inspire de ses prédécesseurs et contemporains, tels que saint Albert le Grand et saint Bonaventure. Il y professe, au sujet de l'incarnation, la primauté du dualisme des natures pour aboutir à leur union dans le Verbe. La génération de Jésus, qui commence humblement dans le sein de Marie, se termine non dans une personne humaine, mais dans le Fils même du Père. C'est dans cette sorte de montée de l'humaine nature engendrée, et assumée par le Verbe dans l'unité de sa filiation éternelle, que Marie trouve le réalisme de sa maternité divine. Saint Thomas ne semble pas intégrer la personne de Marie à l'ordre de l'union hypostatique. Il semble également que, tout en affirmant pour la Vierge la prééminence de sa maternité, le saint Docteur n'ait pas établi cette maternité comme le principe certain de tous les privilèges accordés à Marie. Dans la Somme théologique, au contraire, sa pensée est nettement en dépendance de l'école d'Alexandrie. Il prend comme point de départ le fait accompli de l'union personnelle des deux natures. Le Fils de Dieu s'incline pour ainsi dire jusqu'au fond de la nature humaine qu'il assume en Marie. L'accomplissement du mystère prend ainsi l'allure d'un mouvement descendant. Saint Thomas ne regarde plus comment l'humanité se perfectionne dans le Verbe, où elle prend une valeur logique de filiation par rapport à Marie. Mais considérant immédiatement le Verbe, il le réfère à la Vierge. Il ne juge plus, comme dans les Sentences, la maternité divine comme une dignité qui n'affecterait pas intrinsèquement la personne de Marie. La relation de maternité divine est du même ordre que la relation de la nature humaine au Verbe. Ces deux relations dépendent de la même grâce increée qui les fonde l'une et l'autre : la personne du Verbe.

Dans la seconde partie de son ouvrage le P. M.-B. montre comment, dans la suite, le problème a été posé par les théologiens jusqu'à nos jours, et dans quelle mesure la doctrine de la Somme de saint Thomas a été comprise et suivie. Nous ne citons ici que les auteurs qui intéressent ce *Bulletin*. Dans le problème de la filiation du Christ, Henri de Gand, tout en faisant preuve d'éclectisme, incline à exclure dans le Christ une filiation humaine réelle. Richard de Mediavilla s'oppose à Henri de Gand et professe deux filiations réelles dans le Christ. Godefroid de Fontaines attaque cette position. Avec Duns Scot la théologie de la filiation du Christ et de la maternité de Marie prend l'allure d'une opposition à la théologie de saint Thomas, mais c'est un saint Thomas entrevu à travers Henri de Gand. Chez Scot, Marie reste étrangère à l'œuvre même de l'incarnation considérée du point de vue de la personne du Fils de Dieu. Durand de Saint-Pourçain rejoint la position de Scot. La réaction thomiste ne s'est pas fait attendre : Hervé de Nédellec, Jean Capreolus et Cajetan prennent la défense de la doctrine du Docteur angélique, mais ils ne se sont pas rendu compte de l'évolution de la

pensée du maître et ont interprété la Somme dans la perspective primitive des Sentences. E. D. C.

213. A.-D. Sertillanges O. P. *Vrai caractère de la loi morale chez saint Thomas d'Aquin.* — Revue Sc. philos. théol. 31 (1947) 73-76.

Avec sa pénétration habituelle le regretté P. S. souligne le fait que, chez saint Thomas d'Aquin, la loi morale n'est pas avant tout une obligation, mais le moyen de nous acheminer au bonheur. O. L.

214. H.-F. Dondaine O. P. *Un abrégé du Commentaire des Sentences de saint Thomas.* — Arch. Fratrum Praedic. 18 (1948) 397-404.

Le P. D. étudie de près le commentaire des Sentences de *Paris Nat. lat. 3681*, substantiellement identique au *Compendium librorum quatuor Sententiarum*, longtemps mais faussement attribué à Pierre Auriol. Certains y ont vu un résumé du Commentaire de saint Bonaventure ; mais le P. D. n'a aucune peine à prouver qu'il s'inspire avant tout de saint Thomas, et secondairement de Pierre de Tarentaise. L'ouvrage a sans doute été écrit peu après 1265. O. L.

215. C. Piana O. F. M. *L'influsso di S. Bonaventura su la cristologia di Bombologno da Bologna, frate domenicano contemporaneo di S. Tomaso.* — Antonianum 23 (1948) 475-500.

Dans tout le livre III de son commentaire sur les Sentences, Bombolognus de Bologne O. P. dépend étroitement de l'ouvrage analogue de saint Bonaventure. Souvent il le copie, mais sans jamais nommer sa source. Le P. P. le prouve par de nombreux textes parallèles. Bombolognus n'est pourtant pas exclusivement bonaventurien. Il suit aussi le commentaire de saint Thomas sur les Sentences et utilise celui de Pierre de Tarentaise. H. P.

216. T. Kaeppeli O. P. *Per la biografia di Gugliemo di Moerbeke O. P.* — Archivum Fratr. Praedic. 17 (1947) 293-294.

Relève dans un nécrologe dominicain (*Pérouse Comm. 1141*) le fait qu'au cours de son épiscopat à Corinthe (1278-1286), Guillaume de Moerbeke choisit pour vicaire général Barthélemy Sparviera. O. L.

217. A. Watson. *Saligia.* — Journal of the Warburg and Courtauld Institute 10 (1947) 148-150.

Au XIIIe siècle, le mot *saligia*, composé de la première lettre de chacun des sept péchés capitaux, servait de moyen mnémotechnique pour leur énumération. On adopta dès lors l'ordre : *superbia, accidia, luxuria, ira, gula, invidia, avaritia*, au lieu de celui de S. Grégoire, *Mor.* XXI, 45, suivi d'ordinaire jusque là. L'usage persista longtemps, même dans les catéchismes en langues vulgaires. M. W. croit que le premier témoin de cette coutume est la *Summa aurea* d'Henri de Suse (Hostiensis). Il signale aussi l'emploi de ces initiales dans une miniature du manuscrit *New York Pierpont Morgan Library 183* (XIIIe s.), f. 9v, originaire de Liège. H. B.

218. C. K. McKeon. *A Study of the « Summa philosophie » of the Pseudo-Grosseteste* (Columbia Studies in Philosophy, 10). — New York, Columbia University Press, 1948 ; in 8, xii-226 p. Dl. 3.25.

Bien que cet ouvrage ne relève pas principalement d'un *Bulletin de Théologie*, on ne saurait pourtant le négliger ici. Quoique daté de 1948, il fut écrit en 1942. On s'en rend compte. M. McK. présente d'abord la *Summa philosophiae*, autrefois attribuée à Robert Grosseteste, mais qui ne peut provenir de lui et daterait de 1265-75 environ. Il se demande si on ne pourrait reconnaître en Robert Kilwardby son auteur. Mais, à ce moment, Robert était provincial des Dominicains anglais. Il est assez douteux que pareille charge lui ait laissé le temps nécessaire à la composition ou à la publication de la *Summa*. M. McK. voit dans cet ouvrage un exemple de platonisme chrétien. Il dépend fort de Roger Bacon et aussi d'Albert le Grand sur certains points, mais s'oppose à saint Thomas. M. McK. expose alors la doctrine de ce document en en suivant le plan même, autant que possible. Il traite d'abord assez longuement de la notion de vérité en la comparant avec la pensée d'Augustin, de Bonaventure et de saint Thomas. N'étant pas toujours parfaitement documenté, il recherche des sources lointaines, saint Augustin, et en ignore de toutes proches, comme le Chancelier Philippe (voir *Bull.* IV, nº 1259). Voici le reste des sujets étudiés : la connaissance ; puis la matière, la forme et la puissance active (*virtus*) ; la théodicée, brièvement ; l'univers matériel, puis l'univers immatériel, c'est-à-dire les anges et leur composition. Ici se place la psychologie humaine. Enfin la philosophie de la nature et ses principes : nature et lumière, la philosophie de la lumière. — Deux petites critiques : M. McK. se renseigne (p. 35 ; p. 92, n. 142) sur la *Métaphysique* d'Avicenne dans le *Metaphysices compendium* inconnu du moyen âge latin. Parfois sa documentation reste plus de seconde main qu'il ne faudrait ; ainsi p. 146, n. 140. Mais ces observations ne peuvent faire oublier l'utilité du livre de M. McK. pour les médiévistes.

H. P.

219. S. H. Thomson. *CR de C. K. McKeon, A Study of the « Summa philosophiae » of the Pseudo-Grosseteste* (voir *Bull.* VI, nº 218). — Speculum 24 (1949) 279-282.

M. T. connaît très bien tout ce qui concerne Grosseteste. Il remarque que la table des sources de la *Summa philosophiae* dressée par M. McK. (p. 22) est étonnamment incomplète. Il signale un nouveau manuscrit de l'ouvrage : *Valencia Chapitre 232*, de la fin du XIVᵉ siècle. H. P.

220. D. A. Callus O. P. *The « Tabulae super Originalia Patrum » of Robert Kilwardby O. P.* — Studia mediaevalia in honorem R. J. Martin (voir *Bull.* VI, nº 138) 243-270.

Le P. C. débute par une introduction sur la vie et l'œuvre de Robert Kilwardby. Relevons y seulement quelques points. Robert aurait enseighé les arts à Paris environ de 1237 à 1245. Il faudrait retarder son *De ortu scientiarum* après 1246-47, pendant ses études théologiques, donc vers 1250. Maître en théologie de 1256 à 1261, afin de familiariser ses élèves avec les sources patristiques, surtout avec saint Augustin, Kilwardby composa plusieurs guides pratiques. Il divisa les écrits des Pères en courtes péricopes dont il résuma le contenu, et cela pour au moins 35 œuvres authentiques de saint Augustin et les Sentences de

Pierre Lombard. Pour chacun de ces traités, il dressa en outre des tables alphabétiques très détaillées, et de même pour le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, 4 traités de saint Anselme et les Sentences. Enfin, il composa une concordance verbale, par phrases, des auteurs suivants : Augustin, Ambroise, Boèce, Isidore, Anselme, l'*Historia scholastica* de Pierre le Mangeur et les Sentences de Pierre Lombard. Pour tous ces ouvrages, le P. C. énumère les manuscrits connus. Il indique aussi les incipit, explicit et références. H. P.

221. D. A. Callus O. P. *New Manuscripts of Kilwardby's « Tabulae super Originalia Patrum »*. — Dominican Studies 2 (1949) 38-45.

Il n'a pas fallu longtemps au P. C. pour augmenter considérablement sa récolte récente (*Bull.* VI, n° 220) grâce à deux précieux manuscrits : *Paris Nat. lat. 2117* et *2743.* H. P.

222. L. Thorndike. *Robertus Anglicus and the Introduction of Demons and Magic into Commentaries upon the « Sphere » of Sacrobosco.* — Speculum 21 (1946) 241-243.

Les commentateurs de Jean de Sacrobosco, dans leurs explications de la *Sphera*, introduisirent peu à peu des idées étrangères à l'astronomie proprement dite. Cela commença, et assez naturellement, par des théories astrologiques avec Michel Scot, pour aboutir à la nécromancie et à la magie diabolique chez Cecco d'Ascoli. Le commentaire de Robert l'Anglais (1271) marque la transition entre ces deux tendances : d'une part il élargit encore la place de l'astrologie ; d'autre part il commence à insérer des histoires d'évocation des esprits. H. B.

223. Siger de Brabant. *Questions sur la Métaphysique.* Texte inédit. Par C. A. Graiff O. S. B. (Philosophes médiévaux, 1). — Louvain, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, 1948 ; in 8, xxxii-399 p. Fr. 200.

Ce volume inaugure en beauté la collection des *Philosophes médiévaux, textes et études*, sous la direction de M. F. Van Steenberghen, laquelle continue et étend sous un format plus commode la série des *Philosophes belges* fondée par M. De Wulf.

Résumons brièvement les données de l'introduction. L'auteur de ces *Questions sur la Métaphysique* est sans aucun doute Siger de Brabant. Tout le prouve. D'ailleurs personne ne le conteste. Ce commentaire ne survit que dans deux fameux manuscrits : *Clm 9559* (*M*) et *Paris Nat. lat. 16297* (*P*). *M* nous livre seulement les notes d'un étudiant fort intelligent et appliqué, un cours recopié après coup. Quant à *P*, ce précieux recueil est constitué ici de notes autographes de Godefroid de Fontaines. C'est un résumé très clair et concis, mais qui n'a pas été fait au cours. Tout en se complétant, les deux manuscrits restent incomplets. Dom G. reproduit leur texte en regard l'un de l'autre. Le présent commentaire doit se dater entre 1272 et 1274. « Strictement et exclusivement philosophique, il s'efforce de refléter fidèlement, et non sans profondeur, la pensée d'Aristote. » Pour en éclairer les difficultés, il recourt à Proclus, au *Liber de causis*, Avicenne, Averroès, et à la foi d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin. Pénétrant, personnel, extrêmement clair et précis, il veut n'être que philosophique et purement aristotélicien, mais non rationaliste. En plus de son intérêt indirect et général pour la théologie, ce commentaire parle souvent de Dieu, ses attributs, sa

science et la connaissance que nous avons de lui, la création, l'éternité du monde, les rapports de la science et de la foi. En *M*, bien des passages semblant suspects furent raturés. Dom G. a pu en déchiffrer une partie. Ici *P* s'avère particulièrement précieux en nous livrant la pensée de Siger.

Nous ne saurions assez louer le soin extrême avec lequel dom G. a mené cette édition que nous avons pu suivre d'aussi près que possible à tous les stades de son élaboration. M. F. Van Steenberghen en a revu le texte avec la redoutable rigueur qu'on lui connaît. Signalons aussi les 15 pages de tables, celles des questions, des noms cités, l'index alphabétique des matières et une utile bibliographie. L'identification des sources, références et autres parallèles est bien faite. Il faut aussi féliciter dom G. d'employer dans son édition les signes conventionnels fixés par l'Union académique internationale. Nous savons tellement par expérience les qualités extraordinaires de ce volume que l'idée nous semblerait saugrenue de le collationner encore avec ses deux manuscrits de base. Mais nulle œuvre humaine n'est absolument irréprochable. Nous n'en voulons pour preuve que la petite omission suivante due à un homoioteleuton, que nous avons découverte par hasard, p. 17, 40. *M* porte, f. 95rb : « Primo pono quod in causatis ipsum esse pertinet ad essentiam causatorum *et non est aliquid additum essentiae causatorum*, ita quod res et ens ...» Les mots en italique manquent dans le texte et les notes de l'édition. H. P.

224. B. Nardi. *Note per una storia dell' averroismo latino.* I : *Controversie sigeriane.* — Riv. Storia Filos. 2 (1947) 19-25.

M. N. récapitule les diverses péripéties de la discussion autour de l'authenticité de certaines œuvres attribuées à Siger de Brabant par M. Grabmann et M. F. Van Steenberghen. Il s'agit surtout des *Quaestiones in libros de anima* et des *Questions sur la Physique* éditées par M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* IV, n° 1754). L'authenticité de ces écrits est niée par M. N. (voir *Bull.* V, n° 108). Aussi l'article de Mlle A. Maier, signalé dans *Bull.* V, n° 483, comble de joie M. N. Il en conclut que le commentaire sur la Physique édité par M. Delhaye n'est pas de Siger de Brabant.

Ailleurs, par contre, nous entendons un tout autre son de cloche. M. J. J. Duin, spécialiste de Siger, ne partage pas du tout l'avis de M. N. Quant à Mlle Maier, son plus récent article ne nie certainement pas l'authenticité sigérienne du commentaire sur la Physique édité par M. Delhaye, au contraire : voir *Bull.* VI, n°s 225 et 226. H. P.

225. J. J. Duin. *Les commentaires de Siger de Brabant sur la Physique d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 46 (1948) 463-480.

Siger de Brabant fut un sujet de discussion de son vivant. Il l'est encore de nos jours. On se rappelle la découverte récente par Mlle A. Maier de nouvelles questions de Siger sur la Physique (voir *Bull.* V, n° 483). M. D., qui connaît fort bien Siger, ne peut que s'incliner comme tout le monde devant cette trouvaille. Il a terminé sur *La doctrine de la providence d'après Siger* une longue étude dont on regrette qu'elle ne soit pas encore publiée. Or la comparaison minutieuse du texte édité par M. Delhaye avec celui découvert par Mlle Maier, d'une part, et de l'autre avec une reportation faite par Godefroid de Fontaines l'amène à conclure que cette confrontation, loin d'ébranler l'authenticité des questions de Munich, la confirme remarquablement et que l'examen attentif des textes dissipe les divergences doctrinales relevées par Mlle Maier et M. B. Nardi (voir *Bull.* VI, n°s 226 et 224). H. P.

226. A. Maier. *Les commentaires sur la Physique d'Aristote attribués à Siger de Brabant.* — Revue philos. Louvain 47 (1949) 334-350.

Nous avons signalé un premier article de Mlle M. et la réponse de M. J. J. Duin (voir *Bull.* V, n° 483 ; VI, n° 225). Dans le présent travail, Mlle M. riposte à M. Duin. Nous ne pouvons la suivre ici dans les discussions de détail pourtant nécessaires. Notons seulement ses conclusions les plus importantes. Selon M. Duin, le texte du Vatican (*V*) et celui de Paris (*P*) expriment des vues tellement identiques qu'il pourrait bien s'agir de deux reportations du même enseignement. Mlle M. reconnaît une parenté évidente entre *V* et *P*. Par contre, la différence indéniable qui les sépare quand même « n'est pas du tout un argument décisif contre l'authenticité du texte de Munich » (p. 350). Mlle M. observe que *M* (Munich) « a exercé une grande influence dans une question importante ..., sa théorie est devenue classique » (*ibid.*). Ce qui, d'après elle, favoriserait aussi l'authenticité sigérienne de *M*. Elle admet dans les idées de Siger une certaine évolution assez conforme à celle qu'affirme M. F. Van Steenberghen. Elle se rapproche donc davantage de ce dernier... Ces discussions ne sont pas inutiles : elles clarifient les problèmes. Cependant, dans celui-ci, tous les éléments ne sont pas encore versés au débat. On n'a pas encore examiné à fond *tous* les commentaires sur la Physique attribués à Siger. H. P.

227. M. Grabmann. *Die Schönheit Marias nach dem Mariale des seligen Jakob von Voragine O. P., Erzbischofs von Genua († 1298).* — Div. Thom. (Fr.), Ser. III, 27 (1949) 87-102.

Le regretté Mgr G. passe d'abord très rapidement en revue les idées des scolastiques sur le beau en général et sur la beauté de Marie en particulier, spécialement chez Albert le Grand, saint Thomas et Jean Balbi de Gênes, tous dominicains. Puis il traite de la vie et des œuvres de Jacques de Voragine O. P., l'auteur de la célèbre *Légende dorée.* On connaît de lui de nombreux sermons, édités. Mgr G. s'arrête surtout aux sermons sur la sainte Vierge, ou *Mariale,* composé par Jacques alors qu'il était archevêque, peu avant sa mort. Cet ouvrage contient deux prédications sur la beauté de Marie que Mgr G. reproduit en traduction allemande (p. 95-102). Jacques de Voragine y applique entre autres à la beauté de Marie les éléments requis de la beauté par Alhacen. Comme ses confrères dominicains, Jacques n'admet pas l'immaculée conception. — Par suite de la guerre, Mgr G. n'a malheureusement pas pu connaître l'important ouvrage de M. E. De Bruyne (voir *Bull.* V, n°s 1363 et 1364). H. P.

228. M. J. Congar O. P. *Le salut des « Grecs schismatiques » d'après un théologien du XIIIe siècle (Roger Marston, Quodl. II, 10).* — Mémorial Louis Petit (voir *Bull.* VI, n° 189) 51-55.

Le P. C. publie, d'après *Florence Laur. 123,* f. 138^v-139^r, la question 10 du *Quodl.* II de Roger Marston : *Utrum filii scismaticorum sint in statu salutis.* Pour les enfants encore privés de l'usage du libre arbitre, il n'y a pas de difficulté puisqu'ils ont reçu le baptême, *sacramentum* et *res sacramenti.* Pour les autres fidèles, le bénéfice de la bonne foi ou de l'ignorance invincible doit se restreindre au nombre forcément très limité des *rudes et simplices* qui ne se rendraient même pas compte de leur séparation de l'Église romaine. H. B.

229. M. Grabmann. *Eine dritte Handschrift des Traktates « De unitate formae » des Aegidius von Lessines O. P. (Cod. Erlang. 207).* — Divus Thomas (Fr.) Ser. III, 26 (1948) 324-330.

M. De Wulf a publié autrefois d'après les deux seuls manuscrits alors connus le traité *De unitate formae* de Gilles de Lessines O. P., rédigé en 1278. Le regretté G. en a trouvé un nouveau témoin, *Erlangen Univ. 207* (*5307*). Il indique les différences entre ce manuscrit et l'édition. Il signale en outre deux nouveaux manuscrits du *De quindecim problematibus* d'Albert le Grand, adressé à Gilles de Lessines. H. P.

230. J. de Blic S. J. *L'intellectualisme moral chez deux aristotéliciens de la fin du XIIIe siècle.* — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, nº 133) I, 45-76.

Le P. de B. s'attache aux Quodlibets I et III de Gilles de Rome (1286-88) et aux Quodlibets V, VI, VIII, X, XV de Godefroid de Fontaines (1288-1303), en qui il dénonce deux représentants de cet « intellectualisme moral », issu de saint Thomas, qui prétend expliquer et même conditionner le péché par une erreur de jugement : *omnis malus ignorans*, se basant sur l'axiome que la volonté est une puissance passive qui reçoit sa détermination, son orientation de l'intelligence selon ce que juge celle-ci.

Le regretté médiéviste nous paraît s'être mépris sur le sens des formules des deux « aristotéliciens ». Quand ces auteurs, après saint Thomas d'ailleurs, affirment que le péché provient d'un jugement erroné, ils n'entendent point parler du jugement de conscience, — le seul dont le P. de B. parle, — mais du jugement pratique, consécutif et même souvent opposé à celui de conscience, jugement pratique décisif du choix libre. Or ces mêmes auteurs, après saint Thomas encore, ont soin d'ajouter que ce jugement pratique est essentiellement dépendant d'actes antérieurs de la volonté libre et des dispositions morales de celle-ci. Le P. de B. n'a pas étudié ces textes où l'apparent « intellectualisme moral » doit se compléter par un authentique volontarisme chez ces mêmes auteurs. Nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. I, spécialement p. 315-317, 329-331 ; t. III, 651-666. O. L.

231. R. Aubert. *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du XIIIe siècle.* — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, nº 133) I, 281-307.

Il y a quelques années, M. A. a terminé à l'université de Louvain une thèse de doctorat sur la théologie de la foi au XIIIe siècle dont il a déjà extrait deux articles, l'un sur *Le caractère raisonnable de la foi* et l'autre sur *Le problème de la foi chez Olivi.* Nous les avons signalés ici (*Bull.* V, nºs 221 et 1216). Voici un troisième article, sur le rôle de la volonté dans la foi. Depuis les Victorins jusqu'en 1280, en passant par Guillaume d'Auxerre, saint Bonaventure et saint Thomas, « l'idée de considérer l'acte de foi comme dépendant foncièrement du dynamisme religieux qui pousse le croyant vers la béatitude surnaturelle est un bien commun de la théologie scolastique ». Saint Thomas comme les autres accorde une part prépondérante à la volonté dans l'adhésion du croyant. En 1280, Henri de Gand lance une théorie nouvelle restreignant fortement la part de la volonté dans la foi jusqu'à lui dénier toute influence intrinsèque et positive. Il est suivi par Godefroid de Fontaines, puis par les franciscains, notamment Guillaume de Ware et Scot. Ce dernier est moins volontariste sur ce point que saint Thomas, chose étrange seulement pour ceux à qui en imposent les classifications toutes faites. Cet intéressant article de M. A. est très bien documenté, même dans les sources inédites et les anonymes. H. P.

232. L.-B. Gillon O. P. *Aux origines de la « puissance obédientielle ».* — Revue thomiste 47 (1947) 304-310.

Le concept de « puissance obédientielle » ou capacité de l'esprit au surnaturel est-il une création de Cajetan ou autres thomistes postérieurs ? Le P. G. en a trouvé la notion suffisamment amorcée chez Bernard de Trilia O. P. († 1292), explicite et dans sa terminologie même chez Bernard d'Auvergne O. P. (fin du XIIIe s.) dans ses *Impugnationes* contre Henri de Gand et Godefroid de Fontaines. O. L.

233. R.-A. Gauthier O. P. *Trois commentaires « averroïstes » sur l'Éthique à Nicomaque.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 16 (1947-48) 187-336.

Nous nous plaisons à signaler le remarquable travail du P. G. concernant trois commentaires sur l'Éthique, dont deux ont été repérés jadis par M. Grabmann. Il s'agit d'abord de *Vat. lat. 832* (*Quaestiones secundum Egidium*) et ses deux remaniements de *Vat. lat. 2172* et *2173* ; ensuite du commentaire de Gilles d'Orléans de *Paris Nat. lat. 16089* ; enfin de *Paris Nat. lat. 14698*, découvert par le P. G. lui-même.Nous trouvons ici une analyse très fouillée de tous ces écrits, et plus spécialement de *Vat. lat. 2173*, remaniement compliqué du début du XIVe siècle. D'après le P. G. l'*Egidius* de *Vat. lat. 832* ne peut être Gilles de Rome, puisque celui-ci est cité nommément dans le commentaire (voir à ce sujet quelques remarques de notre part dans *Rech. Théol. anc. méd.* 17, 1950, p. 127-133) ; *Vat. lat. 2172* ne peut être d'Antoine de Parme et doit dater des environs de 1290. Quant à *Vat. lat. 2173* il utilise le Quodlibet XV de Godefroid de Fontaines, des années 1303-04.

Cette étude littéraire n'est cependant qu'une introduction à une étude doctrinale très fouillée sur deux problèmes où la raison pourrait être mise en conflit avec la foi. Le premier est celui du bonheur, sa nature, sa possibilité ici-bas et dans l'au-delà : la conception d'Aristote lui-même, la manière dont saint Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin se sont efforcés de concilier les vues d'Aristote et les données de la foi, et enfin l'inutilité de cet effort attestée par nos commentaires sur l'Éthique qui remettent en honneur la thèse du Stagirite. Même effort et même insuccès relativement à un second problème : comment concilier la vertu de magnanimité d'Aristote, la vertu des hommes supérieurs, avec la vertu chrétienne d'humilité. Le P. G. expose la solution d'Albert le Grand, les indécisions de saint Thomas et constate que nos commentaires abandonnent les théologiens et en reviennent à la magnanimité d'Aristote, la vertu des grands, qu'ils opposent à l'humilité, la vertu des médiocres. Pages très vivantes, où le P. G. dépeint le drame de la conscience chrétienne, en cette fin du XIIIe siècle, devant les axiomes de l'aristotélisme intégral. O. L.

234. J.-S. Pons. *Les apologues du livre d'« Ave Maria ».* — Mélanges J. Vianey (voir *Bull.* VI, n° 120) 45-50.

Quelques brèves réflexions sur les apologues qui accompagnent les explications de Raymond Lulle sur chacune des expressions de l'*Ave Maria*, dans la deuxième partie de son roman spirituel *Blanquerna.* H. B.

235. L. Meier O. F. M. *Iter germanicum scotisticum.* — Antonianum 23 (1948) 501-520. XIVe s.

Le P. M. a déjà publié un rapport sur les quatre premières années de son *Iter germanicum scotisticum* : voir *Bull.* V, nº 105. Le voilà au terme de ses pérégrinations. Sur 706 bibliothèques, il en a visité une moitié personnellement. Il connaît l'autre grâce à leurs catalogues ou par lettres. Les terribles événements de ces dernières années ont en partie gêné son inspection. Par contre, l'extrême élasticité des frontières germaniques à cette époque a mené le P. M. dans presque tous les pays voisins de l'Allemagne. Il dresse ici la liste des bibliothèques visitées, celle de son butin, et il insiste davantage sur certains points. Heureusement il n'a pas borné son attention à Scot, ni même aux scotistes. Il remarque que le nombre des manuscrits de Scot égale celui des œuvres principales de saint Bonaventure. Pour ces dernières, le P. M. n'a rien rencontré de nouveau, tandis que pour les opuscules de piété de Bonaventure, il annonce avoir trouvé des centaines de nouveaux témoins inconnus. H. P.

236. L. Meier. *De raro quodam codice scotistico cassellano nuper invento.* — Zeitschr. f. Religions- u. Geistesgeschichte 1 (1948) 88-90.

Le P. M. a trouvé un fragment des *Additiones Primi Libri Sent.* de Duns Scot, qui servait de couverture au manuscrit alchimique *Cassel Landesbibl. Chem. Qu. 77*. Il est formé de trois feuillets, qui portent aujourd'hui la cote *Theol. Fol. 171* et contiennent, avec des lacunes, le commentaire des distinctions 20-25. L'écriture dénote une origine anglaise. C'est donc un nouveau témoin à ajouter aux six manuscrits connus jusqu'ici de ces *Additiones*. H. B.

237. C. Balić O. F. M. *La valeur critique des citations des œuvres de Jean Duns Scot.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 531-556.

Les œuvres de Duns Scot ont été beaucoup utilisées au début du XIVe siècle. Le P. B. examine ici quels services ces citations pourraient rendre pour l'édition critique des ouvrages du Docteur subtil. Voici ses conclusions. Tant pour l'*Ordinatio* que pour les *Reportationes*, le *Quodlibet* et le reste, les citations des contemporains ne nous sont d'aucun secours pour fixer le texte original, même quand ils déclarent copier littéralement leur modèle. Le P. B. en donne de nombreux exemples tirés de Hervé de Nédellec, Thomas Anglicus, Guillaume d'Ockham et bien d'autres. Mais il croit que ces citations permettent parfois d'établir l'authenticité de ces écrits, leur date, des changements de doctrine ou même de mots, bien qu'il y faille une grande prudence. Voir aussi *Bull.* VI, nº 238. H. P.

238. Ph. Boehner O. F. M. *The Critical Value of Quotations of Scotus' Works Found in Ockham's Writings.* — Franciscan Studies 8 (1948) 192-201.

Le P. Balić affirmait que Guillaume d'Ockham ne cite pas Scot à la lettre, même quand il déclare le faire (voir *Bull.* VI, nº 237). Le P. B. s'insurge contre ce jugement du P. Balić, qui ignore plusieurs travaux du P. B., par suite de la guerre notamment. Le P. B., qui prépare en collaboration avec dom H. Bascour l'édition critique du commentaire d'Ockham sur les Sentences, reproduit ici d'après tous les manuscrits connus, — il y en a 16, — le texte où le *Venerabilis Inceptor* copie Scot. Le meilleur groupe de témoins n'accuse que 5 variantes de quelque importance. Le P. B. en conclut à juste titre qu'Ockham est très fidèle dans ses citations de Scot, contrairement à ce que le P. Balić pensait sur la foi d'une documentation fatalement moins complète concernant Ockham que celle dont dispose le P. B. H. P.

239. J.-G. DE BROUWERE. *Le catalogue de l'Hôpital d'Audenarde.* — Gulden Passer 25 (1947) 292-296.

L'hôpital d'Audenarde, fondé vers 1200, possédait une bibliothèque qui, vers la fin du XIIIe siècle comptait 44 volumes, d'après un catalogue conservé dans ses archives. Ce document avait été publié en 1852 par H. Raepsaert. M. de B. en donne ici une édition meilleure, mais à laquelle bien des précisions pourraient être apportées. Ce sont surtout des livres scripturaires glosés, des traités de dévotion et de droit. Citons les sermons de Jean d'Abbeville, la *Summa* de Jean Beleth, Hugues et Richard de Saint-Victor. La reproduction photographique du catalogue est jointe à l'édition. H. B.

240. A. MAIER. *Handschriftliches zu Arnaldus de Villanova und Petrus Johannis Olivi.* — Analecta sacra tarrac. 21 (1948) 53-74.

Dans *Vat. Borgh. 205* (= *B*), Mlle M. a découvert un nouveau témoin pratiquement inconnu pour plusieurs œuvres théologiques d'Arnauld de Villeneuve composées de 1295 à 1302. Ce recueil que Mlle M. décrit minutieusement fut copié, probablement en 1302, sous la direction et avec la collaboration de l'auteur. On y rencontre des notes, corrections et additions autographes d'Arnauld. *B* représente la première rédaction de plusieurs traités, tandis que *Vat. lat. 3824* en conserve la troisième. Par ailleurs, Mlle M. attribue avec assez de vraisemblance à Pierre Olivi des questions de logique renfermées dans *Vat. Borgh. 54*. H. P.

241. J. CARRERAS ARTAU. *Del epistolario espiritual de Arnaldo de Vilanova.* — Estudios franciscanos 49 (1948) 79-94, 391-406.

M. C. examine ici les douze lettres par lesquelles Arnauld de Villeneuve accompagne l'envoi de son *De cymbalis Ecclesiae* (1301). Ces épîtres où Arnauld s'élève contre les théologiens de Paris éclairent fort la vie et le caractère de leur auteur. M. C. les analyse et les résume, puis il les édite pour la première fois d'après *Vat. lat. 3824* (p. 392-406). H. P.

242. J. CARRERAS Y ARTAU. *Arnaldo de Vilanova, apologista antijudaico.* — Sefarad 7 (1947) 49-61.

Dans la riche et complexe personnalité d'Arnauld de Villeneuve, on a négligé jusqu'ici de considérer le polémiste contre les Juifs. Arnauld apprit l'hébreu sous Raymond Martin O. P., entre 1281 et 1285, à l'école des langues orientales de Barcelone. M. C. examine deux écrits d'Arnauld qui visent les Juifs, le *De semine scripturarum* et l'*Allocutio super Tetragrammaton*, datant tous deux de 1292 environ. A partir du nom divin, Arnauld veut prouver l'existence en Dieu d'une trinité de personnes. Lui qui veut convertir les Juifs au catholicisme, il subit fortement l'influence de la Cabale prophétique, et notamment d'Abraham Abulafia qui s'efforçait de ramener les chrétiens et même le pape au judaïsme. Dans l'apologétique adressée aux Juifs, Arnauld fut précédé en son pays par un exégète très érudit, fervent du sens littéral, Raymond Martin O. P. Il fut suivi par un scolastique du XIVe siècle, l'augustin Bernard Oliver. H. P.

243. G. MEERSSEMAN O. P. *De Sententienkommentaar (Cod. Brugen. 491) van de Gentse lektor Philip O. P. (1302-4).* — Studia mediaevalia R. J. Martin (voir *Bull.* VI, no 138) 383-407.

Il y a quelques manuscrits auxquels les médiévistes doivent sans cesse revenir. *Bruges Ville 491* est de ceux-là. L'attention s'est attachée principalement au commentaire final sur les Sentences que M. J. Koch voulait attribuer à Maître Eckhart (voir *Bull.* V, nº 110). Le P. M. a réexaminé minutieusement ce recueil. Voici brièvement ses conclusions. La majeure partie de *Bruges 491* constitue le dossier d'un thomiste. Ce dossier et le commentaire sur les Sentences sont terminés au plus tard en 1302-3, car ils ne font pas la moindre allusion à Scot. Le volume était achevé, corrigé et relié en 1304-5. La compilation est l'œuvre d'un professeur qui préparait son commentaire sur les Sentences, dont les quatre livres émanent du même auteur. Celui-ci n'est pas Eckhart, comme l'a prétendu M. Koch, mais un bachelier influencé par lui, qui commença la paraphrase du Ier livre en 1302. En 1309, le manuscrit se trouvait en la possession d'un dominicain, Philippe, professeur au couvent de Gand. Le P. M. considère ce Philippe comme l'auteur de la compilation et du commentaire sur les Sentences. Il ne présente pas ses conclusions comme toutes également certaines, mais elles sont assez convaincantes.

Cet intéressant article est rédigé en langue néerlandaise. Les savants de par le vaste monde qui n'y auront guère accès trouveront en français un résumé final d'un peu plus d'une page. Le P. M. dit (p. 38) que dans ses opuscules *Contra pluralitatem formarum* et *De productione formarum* conservés dans *Bruges 491*, Thomas de Sutton attaque la condamnation portée par Peckham en 1284 et 1286. Cela paraît inexact. Les deux traités doivent être antérieurs à 1284. Faute de place ici, nous ne pouvons que renvoyer à la récente mise au point de M. P. GLORIEUX sur *Les Correctoires* (voir *Bull.* V, nº 1464). Enfin, dans *Bruges 491*, f. 215-235, le P. M. n'a pas remarqué les *Quaestiones disputatae de virtutibus* de Godefroid de Fontaines. Ce qu'il en dit (p. 384, 391) constitue une multiple confusion. Dans l'impossibilité de donner à notre compte rendu les dimensions d'un article, nous devons nous borner à renvoyer aux *Notations brèves sur Godefroid de Fontaines* de P. GLORIEUX, dans *Rech. Théol. anc. méd.* 11 (1939) 169-170. H. P.

244. P. GLORIEUX. *Un maître en théologie de Paris, Henri Fabri.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 366-368.

En 1307-1308, Jacques de Thérinnes mentionne un certain Henri Fabri, maître en théologie, qui dut appartenir au collège de Sorbonne et à la nation normande. C'est tout ce que l'on sait de lui. Avec assez de vraisemblance, M. G. suggère de l'identifier avec Henri Amandi, maître en théologie dès 1304. H. P.

245. B. ECHEVERRIA O. F. M. *El problema del alma en la Edad Media.* (Biblioteca iberoamericana de filosofía, Sección D, 1). — Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, 1941 ; in 8, 127 p.

Ce petit livre est une thèse de doctorat présentée à l'Université grégorienne de Rome. Son titre démesurément vaste, *Le problème de l'âme au moyen âge*, est ramené à des proportions modestes grâce à une parenthèse cachée sous le titre bref : *Pierre Olivi et la définition du concile de Vienne.* Le P. E. examine d'abord l'aspect historique du problème et la controverse récente sur la question de savoir si Olivi ou ses idées ont réellement été condamnés à Vienne en 1311. Puis il expose l'enseignement d'Olivi sur l'union substantielle de l'âme et du corps. Olivi ne s'élève pas seulement contre l'unicité de la forme substantielle, il lutte aussi contre les averroïstes. Esprit original, subtil, éminemment intéressant, il professe une pluralité de formes dans l'homme. Pourtant, il n'admet qu'une seule

âme, mais composée comme de trois parties, modalités, formalités réelles (*vegetativa, sensitiva, intellectiva*), aussi distinctes que les deux mains. Ce que l'âme réalise par une de ses parties, elle ne le fait pas par l'autre. C'est pourquoi, selon Olivi, l'âme, en tant que spirituelle, ne peut pas être la forme du corps *per se immediate*. En tout cela, la distinction formelle joue un rôle important. Sans prétendre trancher définitivement le débat toujours ouvert concernant Olivi et le concile de Vienne, le P. E. adopte la position suivante : bien entendue, la doctrine d'Olivi n'est pas condamnable en droit. De fait, le concile n'a condamné ni Olivi ni sa pensée. On nous excusera de relever dans ce travail deux menus défauts, des défauts de jeunesse, qui pourraient sans doute aisément se corriger. D'abord, on y rencontre par endroits des affirmations beaucoup trop tranchantes, péremptoires et universelles, qui en deviennent inexactes. Le P. E. parle à plusieurs reprises d'Alexandre de Halès sans paraître apercevoir les nombreux problèmes que ce seul nom soulève. Enfin, dans les textes en langues étrangères, les fautes abondent. Est-il donc si difficile de transcrire fidèlement ? Qui reconnaîtrait le professeur J. Koch, du clergé séculier, dans le « P. De Koch, S. J. », que l'on voit apparaître p. 27, 33, 41. On se demande vraiment où le P. E. a bien pu trouver pour M. J. Koch cette particule et son appartenance à la Compagnie.

H. P.

246. G. Billanovich. *La tradizione del « Liber de dictis philosophorum antiquorum » e la cultura di Dante, del Petrarca e del Boccaccio.* — Studi petrarcheschi 1 (1948) 111-123.

Les travaux de E. Franceschini, malgré certaines faiblesses (voir *Bull.* II, n°s 290 et 703), ont contribué à éclaircir notablement l'histoire de la transmission des différents textes du *Liber de dictis philosophorum*. M. B. y apporte quelques précisions notables touchant le texte latin.

L'attribution de cette traduction latine à Jean de Procida ne peut nullement se prévaloir de l'autorité de Pétrarque. Le ms. *Paris Nat. lat. 6069 V*, le seul à rapporter cette attribution, n'est pas, comme on le croyait, la copie d'un texte qui aurait appartenu à Pétrarque ; il fut écrit au XVe siècle pour le cardinal Pierre de Foix. Tous les autres manuscrits, et en particulier celui de la Laurentienne qui appartint à Boccace, sont anonymes. Si l'on ajoute que les plus érudits des auteurs qui citent le traité au début du XIVe siècle, Denys de Borgo San Sepolcro et Benzo d'Alexandrie, n'en connaissent pas non plus l'auteur, on doit admettre que la candidature de Jean de Procida n'a en sa faveur qu'un bien faible argument, tandis que, par ailleurs, elle présente de sérieuses difficultés. Quant au titre du recueil, — *Liber de vita philosophorum, De floribus philosophorum* ou *Liber philosophorum moralium antiquorum*, — le mieux attesté par les manuscrits est celui de *Liber de dictis philosophorum antiquorum*.

Si Boccace posséda certainement un *De dictis*, rien ne permet de le dire de Pétrarque, et M. B. considérerait la compilation plutôt comme déplacée dans la bibliothèque du poète. Par contre, un parallèle entre le *De dictis* (éd. Franceschini, p. 548) et le *De vulgari eloquentia* II, vi, 5, l'incite à croire que Dante l'a lu.

H. B.

247. H. Wieruszowski. *An Early Anticipation of Dante's « cieli e scienze » (Canzone I, 1 ; Convivio II, XIII-XIV).* — Modern Language Notes 61 (1946) 217-228.

Dans le *Convivio* II, 13-14, voulant donner une exégèse symbolique à sa pre-

mière *Canzone*, Dante met en parallèle les dix cieux et les dix sciences : aux sept arts libéraux correspondant aux sept planètes, il ajoute physique-métaphysique, philosophie morale et théologie, symbolisées respectivement par le ciel des étoiles fixes, le cristallin et l'empyrée. Ce symbolisme n'était pas nouveau, aussi bien en art qu'en littérature. Aux exemples signalés par les éditeurs du *Convivio*, G. Busnelli et G. Vandelli (voir *Bull.* III, nº 1107), Mlle W. ajoute Alexandre Neckam. Elle attire en outre l'attention sur la *Rhetorica novissima* de Boncompagni, lequel enseigna la rhétorique à Bologne au début du XIIIe siècle. Le livre IX, *De adornationibus* contient en effet une *visio Boncompagni*, où les arts et les professions sont symbolisés par 11 *rotae* et 5 *rotulae*. Dante s'en serait inspiré pour transformer une simple comparaison en un programme d'études. Mais les divergences nous paraissent trop fortes pour y reconnaître une influence directe.

H. B.

248. A. Maier. *Literarhistorische Notizen über P. Aureoli, Durandus und den « Cancellarius » nach der Handschrift Ripoll 77bis in Barcelona.* — Gregorianum 29 (1948) 213-251.

Le manuscrit *Barcelone Arch. Coron. Arag. Ripoll 77bis* (= *B*), d'origine française, copié entre 1318 et 1323, conserve des extraits des commentaires sur les Sentences de Pierre Auriol et de Pierre de la Palud. Cela permet à Mlle M. d'en tirer des conclusions. L'*Ordinatio* d'Auriol sur les Sentences est antérieure à 1317, à la reportation de son commentaire sur les mêmes livres à Paris en 1316-18. De même, la première rédaction du commentaire de Durand de Saint-Pourçain précéderait aussi son premier commentaire de Paris en 1310-11. Ce dernier constituerait, en reportation, la deuxième forme de cet ouvrage. *B* renferme des extraits du commentaire de Pierre de la Palud sur les Sentences, qui fait de longs emprunts textuels à ses sources. Mais le compilateur démasque les *quidam*. On rencontre ainsi fréquemment le *Cancellarius* des *Notabilia Cancellarii* de *Worcester Cathédr. F. 69*. Souvent ce chancelier s'oppose à Durand, que Pierre s'empresse de défendre. Mlle M. relève ces citations du chancelier. C'est bien le même auteur que celui des *Notabilia* de Worcester. Il traite longuement de l'immaculée conception qu'il soutient en utilisant Guillaume de Ware. Ses interventions sont de 1306-12. Ce ne peut être que François Caracciolo. Par ses citations étendues, fidèlement transcrites et identifiées, ce recueil ancien rendra de grands services. En particulier, il permettra de mieux connaître les *Notabilia Cancellarii* de François Caracciolo et le texte de Durand.

H. P.

249. A. Maier. *Das Quodlibet des Thomas de Wylton.* — Rech. Théol. anc. méd. 14 (1947) 106-110.

La notice consacrée par M. P. Glorieux dans *La littérature quodlibétique* II, p. 278, au quodlibet de Thomas de Wylton en reproduit la table des questions telle qu'elle figure dans *Vat. Borgh. 36*. Mais comme cette liste est fort inexacte, Mlle M. la corrige en recourant à l'œuvre elle-même.

H. P.

250. G. E. Mohan O. F. M. *Petrus Thomae on the Stigmata of St. Francis.* — Franciscan Studies 8 (1948) 285-294.

On ne connaît dans les quodlibets du XIIIe et du XIVe siècles que trois questions concernant les stigmates de saint François d'Assise. Deux d'entre elles sont déjà publiées et étudiées. Le P. M. édite ici d'après le seul manuscrit connu

la troisième, œuvre de Pierre Thomas entre 1310 et 1330, *Utrum beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam.* Pierre s'efforce de prouver que ces stigmates ne peuvent avoir été produits naturellement, même pas par une *vehemens imaginatio* agissant dans l'esprit et le corps du saint. Il conclut que seule la volonté divine peut les avoir causés miraculeusement. H. P.

251. V. Doucet O. F. M. *Angelus Clarinus ad Alvarum Pelagium Apologia pro vita sua.* — Archivum francisc. histor. 39 (1946) 63-200.

Le P. D. a découvert dans *Padoue Univ. 2094* une longue réponse d'Ange Clarène à Alvaro Pelayo. Ce document nous fournit des lumières nouvelles sur les deux hommes. Alvaro fut favorable aux Spirituels franciscains de 1304 à 1317. A cette dernière date, lors de la condamnation des Spirituels, il se tourna contre eux, puis se mit à les attaquer vers 1328-29. C'est à deux de ses lettres maintenant perdues qu'Ange riposte au début de 1330. Le P. D. établit cette date, démontre l'authenticité de l'écrit qu'il publie, l'analyse et en énumère les sources. L'ouvrage est une marqueterie de citations extraites de l'Écriture et des Pères. Ange cite beaucoup les Pères orientaux à partir de l'original, car il connaît fort bien le grec, chose rarissime à son époque. Alvaro reproche à Ange d'avoir quitté l'ordre, il blâme sa désobéissance, son mépris de l'autorité, il va jusqu'à le traiter de schismatique. Contre toutes ces accusations, Ange Clarène se défend dans ce long document que le P. D. édite ici pour la première fois (p. 93-200). C'est pour moitié un véritable recueil de citations sur la pauvreté (p. 149-171), sur l'obéissance au pape ainsi qu'aux supérieurs et sur l'unité de l'Église (p. 171-200). H. P.

252. D. W. Robertson Jr. *Certain Theological Conventions in Mannyng's Treatment of the Commandments.* — Modern Language Notes 61 (1946) 505-514.

M. R. montre que la partie du *Handlyng Synne* de Robert Mannyng († 1340 ?) traitant des dix commandements de Dieu s'inspire largement des théories communes aux théologiens médiévaux. Laissant de côté les points plus pratiques de théologie pastorale, il le souligne pour les doctrines au moyen de rapprochements avec saint Augustin, Isidore de Séville, Raban Maur, Anselme de Laon, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Robert de Sorbon, saint Bonaventure, Guillaume Pérault. H. B.

253. E. Barta. *L'Université Charles de Prague et la Hongrie.* — Revue d'Hist. comparée, nouv. série 7 (1948) 213-231.

A l'occasion du sixième centenaire de la fondation de l'université de Prague par l'empereur Charles IV (1348), M. B. esquisse un tableau des relations intellectuelles qui s'établirent entre ce nouveau foyer de science et la Hongrie. Malgré les lacunes des sources, il peut établir que les étudiants hongrois y furent particulièrement nombreux, au XIVe siècle, pendant la période de splendeur de l'université. Avec les troubles religieux et politiques du début du XVe siècle, leur nombre diminua fortement ; mais par le truchement de l'université les doctrines hussites pénétrèrent profondément en Hongrie. Le rapide examen de cette influence qu'ébauche M. B. a l'avantage d'être basé sur des travaux hongrois et tchèques, plus difficilement accessibles au lecteur occidental.

Au lieu de Jacques de Marchie, qu'on rencontre à plusieurs reprises, p. 224, il faut lire évidemment Jacques de la Marche, inquisiteur franciscain. H. B.

254. A. Maier. *Der literarische Nachlass des Petrus Rogerii (Clemens VI.) in der Borghesiana.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 332-356 ; 16 (1949) 72-98.

Dans le fonds Borghèse de la Bibliothèque vaticane, parmi les manuscrits qui constituèrent la bibliothèque papale d'Avignon, il s'en trouve toute une série qui appartint à Clément VI, Pierre Roger. Mlle M. vient d'y découvrir en quantité les papiers personnels de Pierre, en grande partie autographes, antérieurs à son accession à la tiare. Nous ne pouvons relever ici que le plus important. *Vat. Borgh. 39* conserve les *principia* de Pierre sur les Sentences, les *Disputationes collativae* où il attaque François de Meyronnes, et les répliques de ce dernier, le tout datant de 1320-21. Mlle M. examine ces textes très en détails aux points de vue doctrinal et littéraire. Cela éclaire fort l'exercice encore imparfaitement connu des *disputationes collativae*. Meyronnes est scotiste. Quant à Pierre, encore bachelier sententiaire, il suit Guy Terreni, harcèle les *formalitates* scotistes, mais il ne se montre pas particulièrement thomiste. Les *Notulae quaestionum* de *Borgh. 34*, 264 folios, sont des ébauches en vue de commentaires sur les Sentences, la Bible et Aristote. A ce moment, Pierre est maître en théologie. Dans ce recueil comme à bien d'autres endroits, Mlle M. décèle chez le futur pape un platonisme teinté d'augustinisme et de néoplatonisme. *Borgh. 89* renferme un quodlibet et des questions disputées de Pierre portant sur la connaissance de l'âme du Christ, le tout autographe. Mlle M. signale encore quantité de notes prises par Pierre Roger depuis sa vie monastique à la Chaise-Dieu en 1315, jusqu'après 1338. C'est une masse extraordinaire d'autographes qui permettent d'observer de près la formation de Pierre, ses lectures, ses activités diverses et de pénétrer jusqu'à son âme. On y rencontre un esprit curieux de tout, auquel rien ne semble étranger, avec un penchant marqué pour les sciences naturelles et l'astrologie. Espérons que l'on tirera de ces remarquables découvertes de Mlle M. tout le profit possible.

H. P.

255. G. Sarton. *In Defense of Petrarca's Book on the Remedies for Good and Evil Fortune.* — Isis 40 (1949) 95-99.

M. S. défend contre L. Thorndike le véritable caractère du *De remediis utriusque fortunae* de Pétrarque, lequel n'a jamais eu l'intention d'écrire une espèce de manuel de conversation latine, mais un vaste diptyque où soient peintes les diverses situations de bonne ou de mauvaise fortune, dans le but d'apprendre à ses lecteurs la prudence dans le succès et la consolation dans l'adversité. Chacun pouvait y trouver de sages réflexions adaptées à sa position actuelle sur la roue mouvante de la fortune, et c'est bien ainsi que le comprirent les innombrables lecteurs du traité.

H. B.

256. J.-A. Bizet. *La querelle de l'Anonyme de Francfort.* — Études germaniques 3 (1948) 201-207.

La querelle est double. Quel est le texte original de la *Théologie germanique* : celui publié par Luther en 1516 et 1518, ou celui de 1497 retrouvé au siècle dernier et publié par F. Pfeiffer ? Sa doctrine est-elle orthodoxe ? Sur le premier point, on est d'accord pour reconnaître l'antériorité du texte de 1497 et pour dire que Luther s'est servi d'un texte tronqué, modifié à l'occasion dans le sens des idées du réformateur. Sur le second point, l'entente est moins parfaite. Pour M. B., entre la *Théologie germanique* et la scolastique commune, il s'agit moins d'une opposition de doctrines que d'une divergence de tendance et d'esprit, et il n'est

pas nécessaire de découvrir dans l'Anonyme de Francfort ni quiétisme ni panthéisme au sens strict. H. B.

257. A. C. FLORIANO CUMBREÑO. *Un catecismo castellano del siglo XIV*. — Revista española de Pedagogía 3 (1945) 87-99.

M. F. analyse et édite, d'après un manuscrit de l'Université d'Oviedo, le plus ancien catéchisme castillan connu. Il est l'œuvre de l'évêque d'Oviedo, Gutierre de Tolède (1377-89) et est construit sur le plan suivant : articles de foi, sacrements, commandements de Dieu, vertus, péchés capitaux et œuvres de miséricorde. H. B.

258. R. M. SMITH. *The Limited Vision of St. Bernard*. — Modern Lang. Notes 61 (1946) 38-44.

C'est à Bernard de Clairvaux qu'il faut rapporter la mention de *Bernard the monk* dans Chaucer, *Legend of Good Women*, 16. M. S. achève d'en administrer la preuve en montrant comment cette citation, au début de réflexions sur le ciel et l'enfer, a sans doute été suggérée par le poème *Lamentation of Mary to St. Bernard*, que Chaucer doit avoir connu. H. B.

259. M. P. HAMILTON. *Bernard the Monk : Postscript*. — Modern Lang. Notes 62 (1947) 190-191.

Mlle H. confirme l'opinion de R. M. Smith (voir *Bull.* VI, no 258). Elle signale deux exemples d'emploi par Francis Thynne de ce proverbe : *Bernardus non videt omnia*. La seconde fois, l'auteur du XVIe siècle ajoute : *or as others have 'Alanus'*, c'est-à-dire Alain de Lille, dont la réputation de savoir égalait au moyen âge celle de saint Bernard. H. B.

260. R. M. SMITH. *Bernard the Monk : Nota amplificata*. — Modern Lang. Notes 62 (1947) 432.

Tout en étant d'accord avec Mlle Hamilton (voir *Bull.* VI, no 259), M. S. maintient le bien-fondé de l'opinion de J. S. P. Tatlock, selon lequel cet adage *Bernardus monachus non vidit omnia* était d'un usage plutôt rare. H. B.

261. V. VANGHELUWE. *De ortu atque profectu sententiae disiunctivae in explicanda lege pure penali*. — Miscellanea moralia A. Janssen (voir *Bull.* VI, no 133) I, 209-224. XVe s.

Une enquête très approfondie a permis à M. V. de repérer, au sujet de la loi purement pénale, nombre d'auteurs des XVe et XVIe siècles admettant l'obligation disjonctive, à savoir celle de poser l'acte prescrit par la loi ou de subir les sanctions prévues pour les délinquants. Pour ne pas dépasser trop les cadres de ce *Bulletin*, mentionnons Jean Gerson, Jean Driedo, Jean Medina, Dominique Soto, Jean Azor, François Suarez, Thomas Sanchez. O. L.

262. C. SEMIZZI. *Intorno al « De libero arbitrio » di Lorenzo Valla*. — Sophia 16 (1948) 244-246.

Contrairement à l'interprétation de E. CASSIRER (*Individuo e cosmo nella filo-*

sofia del Rinascimento, Florence, 1935), M. S. soutient que Laurent Valla, loin de subordonner la foi à la raison, fait au contraire s'effacer celle-ci devant les exigences de la première. L'antinomie entre la liberté humaine et la prescience divine doit se résoudre en affirmant la préséance de la foi sur la raison. La foi ne peut se démontrer par la raison logique. H. B.

263. M. Bertòla. *Un nuovo codice di Pio II.* — Rinascita 7 (1944) 3-16.

Il s'agit de *Vat. lat. 7082*, en grande partie autographe et pour le reste de la main d'Augustin Patrizi. Il contient, entre autres, la minute d'une brève lettre à Mahomet II, inconnue jusqu'ici, à laquelle fait suite la célèbre lettre au même sultan. Mais M. B. relève dans ce manuscrit de nombreuses variantes avec le texte publié dans l'édition de Bâle 1551, p. 872-904. Elle daterait de 1461.
H. B.

264. M. Barth. *Ein handschriftliches Gebetbuch des Dominikanerinnen-klosters Engelporten in Gebwiller.* — Archives de l'Église d'Alsace, n. s. 1 (1946) 298.

Il s'agit de *Francfort-sur-le-M. Stadtbibl. Ausst. 41*, originaire du monastère des dominicaines d'Engelporten à Gebweiler, après sa restauration en 1466. Description très sommaire de ce ms. intéressant pour l'histoire de la spiritualité.
H. B.

265. G. Conigli. *Dagli epistolari del Rinascimento. Pagine inedite dell' Epistolario ficiniano.* — Biblion 1 (1946-47) 188-193.

266. A. Perosa. *A proposito di un nuovo codice di epistole di Marsilio Ficino.* — Biblion 1 (1946-47) 289-291.

M. C. publie d'après *Naples Biblioteca di storia patria XXV. D. 19* dix lettres : deux de Ficin à Laurent de Médicis (?) et au théologien Léonard de Pérouse ; huit adressées à Ficin par Cosme et Laurent de Médicis, le cardinal Bessarion, Charles Marsuppini et François Piccolomini, le futur Pie III. Elles éclairent certains aspects de la pensée philosophique et théologique de Ficin.

Si le manuscrit semble inconnu jusqu'ici, ces lettres ne sont nullement inédites, comme le montre M. P. Les deux de Ficin ont été rééditées critiquement par P. O. Kristeller dans son *Supplementum ficinianum* (Florence, 1936) et les huit autres avaient déjà été publiées par Ficin lui-même. Par ailleurs M. P. essaie de situer ce nouveau témoin dans la tradition manuscrite : de la fin du XVe siècle, il semble devoir se rattacher à la famille des manuscrits contenant la première rédaction de l'Épistolaire en un seul livre remontant au premier semestre de 1476, en particulier aux deux manuscrits *Florence Naz. II. IX. 2* et *Laur. Stozz. 101*. Le destinataire d'une des deux lettres de Ficin n'est pas Laurent de Médicis, comme le conjecture M. C., mais Pontico Germano. H. B.

XVIe s. **267.** F. Landmann. *Zur Geschichte der oberelsässischen Predigt in der Jugendzeit Geilers von Kayzersberg : Der Basler Universitätsprofessor und Münsterprediger Wilhelm Textoris und sein Predigtbuch in der Stadtbibliothek zu Colmar.* — Archives de l'Église d'Alsace, n. s. 1 (1946) 133-161.

Né vers 1420 à Aix-la-Chapelle, immatriculé à Erfurt en 1446, bachelier en théologie en 1455-57, Guillaume Textoris professe en 1462 à la jeune université de Bâle, dont il est le premier lecteur en théologie. Il y enseigne dix ans. Il meurt à Aix en 1512. Son activité de prédicateur s'exerça surtout à Bâle, dont il devint prédicateur attitré de la cathédrale en 1465, succédant à Jean Kreutzer. M. L. relève ses relations avec ses deux cadets Jean Heynlin et Geyler de Kayzersberg, que leur prédication devait rendre célèbres à leur tour. Des écrits de Textoris, deux furent imprimés à plusieurs reprises : le *Sermo de passione Christi* et le *Migrale*, espèce d'*ars moriendi*. Des inédits on connaît la *Descriptio Terrae sanctae* (*Wolfenbüttel Weissenburg. 52*) et le *Super canonem missae* (*Bâle Univ. A. IV. 6*, f. 147r-194v) ; deux autres, cités par Jean Trithème, semblent perdus : *In evangelium Iohannis* et des *Quaestiones disputatae*.

M. L. (p. 143-161) décrit et analyse le ms. *Colmar Ville 192*, qui semble bien autographe et qui contient un choix de 17 sermons de Textoris, lesquels dateraient des années 1462 et suivantes. M. L. en résume le contenu. Intimement rattachés à la fête liturgique du jour, ils reflètent en même temps toute l'érudition théologique du temps. H. B.

268. M. Giorgiantonio. *Un nostro filosofo dimenticato del '400 (Luca Prassicio e Agostino Nifo).* — Sophia 16 (1948) 212-214, 303-312.

Il s'agit de Luc Prassicio, qui publia en 1520 ses *Disputationes* contre Augustin Nifo. En analysant rapidement les thèses essentielles de cet ouvrage, M. G. relève les traits principaux qui opposaient l'averroïsme napolitain à l'averroïsme padouan. Son étude est un utile complément à celles plus générales de E. Troilo et G. Toffanin (voir *Bull.* IV, n°s 1875-1878). H. B.

269. P. Klein. *Rabbi Simeon, the Author of Maimonides' « Treatise on Logic ».* — Journal of Jewish Studies 1 (1949) 158.

Signalons cette note parce qu'elle intéresse la traduction latine du *Traité de logique* de Maimonide par Sébastien Münster, parue à Bâle chez J. Frobenius en 1527, conjointement au texte hébreu. Le traducteur y donne au traité le titre étrange de *Logica Sapientis Rabbi Simeonis.* M. K. montre que Münster entend par là, non l'auteur de l'ouvrage, qu'il considère comme anonyme, mais l'humaniste Simon Grynaeus († 1541), qui lui avait procuré le manuscrit du traité.

H. B.

270. L. von Muralt. *Machiavellis Staatsgedanke.* — Basel, B. Schwabe, 1945 ; in 8, 228 p. Fr. 12.

L'objet de cette étude est limité à la doctrine de Machiavel sur l'État : son but, ses bases, sa forme idéale la république, et sa mission. Mais comme préliminaires, pour préparer le lecteur à la thèse nouvelle qu'il va défendre, M. v. M. précise les notions de nécessité et d'éthique chez Machiavel. En effet le machiavélisme, avec le primat du politique sur le moral, avec son principe de la fin qui justifie les moyens, avec tout ce qu'il porte en lui d'impiété, de tyrannie et de cynisme, n'est possible que si on admet d'une part que la nécessité politique est une nécessité inévitable et d'autre part que l'État est au-dessus de toute morale. L'auteur s'oppose absolument à pareille interprétation, devenue classique. Il découvre en Machiavel un penseur tout différent de celui qui aurait donné naissance au machiavélisme. L'État ne peut recourir à l'arbitraire ou à la force, il reste soumis aux exigences de la morale fondée sur la religion. Sans doute,

en certains cas de nécessité politique exceptionnelle on devra recourir à des moyens que la loi morale n'approuve pas, mais cela n'entraîne pas que ces moyens deviennent bons. Machiavel conserve intactes les exigences éthiques tant pour les États que pour les individus. Plusieurs auteurs avaient récemment tenté une réhabilitation partielle de Machiavel — on regrette que M. v. M. n'en fasse pas mention — mais aucun n'avait été aussi loin. Pour étayer sa thèse l'auteur cite le plus souvent *Les discours* et laisse dans l'ombre *Le prince*. Au total M. v. M. nous donne une excellente analyse de la pensée de Machiavel et bien que sa thèse principale ne sera pas acceptée de plusieurs, il aura cependant le grand mérite d'avoir montré qu'il faut nuancer davantage si l'on veut retrouver le vrai Machiavel, qui ne porte pas la responsabilité entière du machiavélisme. Notons que M. v. M., qui est Suisse, s'arrête longuement à l'appréciation élogieuse que porte Machiavel sur le régime politique de son pays. J. L.

271. *Indices omnium auctoritatum et rerum notabilium occurrentium in* Commentariis in Summam theologiae *Thomae de Vio cardinalis Caietani et in* Commentariis in Summam contra Gentiles *Francisci de Sylvestris Ferrariensis* (Editio leonina manualis). — Romae, S. Sabina, 1948 ; in 8, VIII-287 p. Doll. 2.

Des nombreuses tables qui constituent le tome XVI de l'édition léonine des œuvres de saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* VI, nº 202), le P. Cl. Suermondt a eu l'heureuse idée d'extraire celles qui concernent les deux grands commentateurs Cajetan et Sylvestre de Ferrare : tables des textes scripturaires, de saint Thomas lui-même et des auteurs cités par les deux commentateurs, enrichies des additions apportées par les éditeurs léonins ; enfin la table de tous les sujets traités, avec référence constante aux endroits parallèles de saint Thomas. Ces tables sont très suggestives : elles nous montrent ce que Cajetan — nous ne parlons pas de Sylvestre qui sort des cadres chronologiques de ce *Bulletin* — a lu en fait de théologiens, soit directement (comme Jean Duns Scot), soit surtout à travers Capreolus, et ce qu'il a ajouté comme points de doctrine au texte de la Somme, à savoir nombre de questions morales et canoniques. O. L.

272. M. Thecla. *S. Thomas More and the « Catena aurea »*. — Modern Language Notes 61 (1946) 523-529.

Jusque dans les derniers temps de son emprisonnement à la Tour de Londres, Thomas More eut l'usage de quelques livres. Parmi ceux-ci il faut compter la *Catena aurea* de saint Thomas d'Aquin. Plusieurs exemples frappants montrent qu'il y puise maintes citations des Pères insérées dans les traités écrits à cette époque. H. B.

273. J. Binder. *More's « Utopia » in English : a Note on Translation.* — Modern Lang. Notes 62 (1947) 370-376.

L'*Utopia* fut traduite en anglais par Ralph Robinson en 1551, et c'est surtout par ce texte que l'œuvre de Thomas More fut connue en Angleterre. Cependant, M. B. n'a pas de peine à montrer par quelques exemples combien la traduction est éloignée de l'original. Ici encore le proverbe ne ment pas. L'atmosphère est toute différente parce que Robinson a laissé échapper, faute de s'en rendre compte, bien des idées et des nuances dont était imprégné le latin de Thomas More. H. B.

274. F. de Urmeneta. *Introducción a la estética de Luis Vives.* — Revista Ideas estéticas 5 (1947) 437-450.

Les questions d'esthétique intéressent à la fois la métaphysique et la morale. M. de U., recueillant dans les œuvres de Louis Vives ce qui concerne le beau, expose les idées de l'humaniste de Valence sur la notion de beau, ses relations avec le vrai et le bien (surtout d'après le traité *Veritas fucata*), l'art et la nature. Vives apparaît plus proche de Platon que d'Aristote, dont il ne cite même pas la Poétique dans son *De Aristotelis operibus censura.* M. de U. compare volontiers Vives aux anciens et aux modernes. On eût aimé qu'il le confrontât aussi aux médiévaux et à ses prédécesseurs immédiats. H. B.

275. G. Berthoud. *L'édition d'Avignon du « Miroir de l'âme pécheresse ».* — Biblioth. d'Humanisme et Renaissance 7 (1947) 151-153.

Il a dû exister une édition datée d'Avignon 1539 du *Miroir de l'âme pécheresse* de Marguerite de Navarre. L'imprimeur genevoix Jean Gérard avoua, en effet, avoir daté frauduleusement d'Avignon la moitié d'une édition imprimée par lui à Genève. Aucun exemplaire n'en a été retrouvé jusqu'ici. H. B.

276. O. B. White. *Richard Taverner's Interpretation of Erasmus in « Proverbes or Adagies ».* — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 59 (1944) 928-943.

Les *Proverbes or Adagies* de Richard Taverner (Londres, 1539 ; nouvelle édition remaniée en 1545) sont une interprétation plutôt qu'une simple traduction des *Adagia* d'Érasme. M. W. montre tout ce qu'on en peut tirer pour la connaissance des idées religieuses répandues à cette époque en Angleterre et pour une juste estimation de l'influence et de la réputation dont y jouissait Érasme. Taverner adapte l'ouvrage à la mentalité de ses lecteurs. Ses transformations le revêtent d'un esprit nouveau : les proverbes reçoivent une coloration plus scripturaire, les applications politiques se font plus prudentes et le portrait d'Érasme glisse ainsi vers le sympathisant du protestantisme et d'Henri VIII. H. B.

277. J. C. Lapp. *The Identity of Pontus de Tyard's « Curieux ».* — Modern Lang. Notes 62 (1947) 468-471.

Dans quatre des *Discours philosophiques* de Pontus de Tyard (le *Solitaire second*, le *Premier curieux*, le *Second curieux* et *Mantice ou Discours de la vérité de divination par astrologie*, publiés pour la première fois à Lyon en 1552, 1557 et 1558), un des interlocuteurs est « Le Curieux », qui joue le rôle de l'avocat de la raison et de la méthode expérimentale. Pontus en dit simplement : « De ce nom je veux masquer un gentilhomme, mien parent, diligent amateur de toutes disciplines ». M. L. essaie de le démasquer et de l'identifier avec le poète Guillaume des Autels, collaborateur et protégé de Pontus. H. B.

278. C. M. Abad S. J. *Un sermón inédito del Beato Juan de Avila.* — Sal Terrae 33 (1945) 304-312, 428-439.

Après avoir retracé les circonstances qui préparèrent l'entrée de la comtesse de Feria, Anne Ponce de Léon, au couvent des Clarisses de Montilla, le P. A. édite le sermon prononcé à sa prise de voile, le 22 juillet 1554, par son père spirituel, Jean d'Avila. Le texte est emprunté à *Madrid Bibl. Acad. Historia, Est. 27, gr. 2, n. 27,* copie tardive du XIXe siècle. H. B.

279. R. M. Huber O. F. M. Cap. *The Historical Background of the Council of Trent.* — Americ. eccles. Review 110 (1944) 193-202.

Brève esquisse des circonstances historiques qui aboutirent au concile de Trente, depuis l'appel de Luther au concile général (25 novembre 1518). F. V.

280. E. A. Ryan S. J. *The Importance of the Council of Trent.* — Americ. eccles. Review 111 (1944) 419-427.

Les historiens de l'Église, pense le P. R., exagèrent en général l'importance rénovatrice de Trente. Ainsi, du point de vue doctrinal, il faut écarter l'opinion de A. Theiner, selon lequel le concile fit œuvre intemporelle en « méprisant la scolastique », autant que celle de M. G. Guignebert qui regrette l'irrémédiable étroitesse des formules tridentines. Et du point de vue disciplinaire, le concile n'eut qu'à raviver, et non à rallumer, un feu jamais éteint. F. V.

281. I. M. Hanssens S. J. *De universa liturgica Concilii Tridentini opera.* — Periodica de re morali canon. liturg. 35 (1946) 209-240.

L'œuvre totale du concile en matière liturgique comporte la condamnation des erreurs en matière sacramentaire, la réforme des abus et celle des livres liturgiques, les cérémonies accomplies durant le concile. Quelques détails suggestifs sur certains abus dans la célébration de la messe. B. B.

282. J. A. de Aldama S. J. *El valor dogmático de la doctrina sobre la immunidad de pecado venial en Nuestra Señora.* — Archivo teológico granadino 9 (1946) 53-67.

Les théologiens contemporains donnent à la doctrine de l'immunité du péché véniel en Marie des notes théologiques assez diverses. La base de discussion est le canon 23 de la session VI de Trente, déclarant que le justifié ne peut éviter toute sa vie tous les péchés véniels, sinon par privilège spécial de Dieu, *quemadmodum de B. Virgine tenet Ecclesia*. Le P. de A. s'est proposé de faire l'histoire de ce canon. Il conclut que le concile a bien entendu affirmer authentiquement et définitivement la foi de l'Église en cette immunité de Marie. L'article se poursuit par l'examen de la question dans la théologie post-tridentine ; il montre, entre autres, l'inexactitude d'une référence fréquente des théologiens modernes au concile de Clermont en 1095. Nous concluons avec le P. de A. qu'il s'agit d'une thèse de foi : le concile n'a-t-il pas fait appel lui-même au magistère ordinaire et universel de l'Église ? Mais nous doutons que le canon ait *défini* expressément ce point dont il ne parle que secondairement. F. V.

Juillet-Octobre 1950

283. H. I. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité.* — Paris, 1er s.
Éditions du Seuil, 1948 ; in 8, 595 p. Fr. 600.

De cette vaste synthèse, qui va d'Homère à Charlemagne, seuls les deux derniers chapitres intéressent ce *Bulletin*. Le christianisme, dans le monde gréco-romain, n'a pas créé tout d'abord un nouveau système d'éducation. Il organise la formation proprement religieuse, mais laisse intacte l'école classique. Bientôt des maîtres chrétiens enseigneront dans les écoles ; ils n'en feront pas cependant des écoles chrétiennes. Il y aura toutefois des instituts d'enseignement supérieur, dont la durée sera d'ailleurs assez courte. L'école classique se continuera à Byzance. Dès le IVe siècle on voit apparaître l'école monastique, qui n'aura que peu d'influence en Orient. Mais en Occident elle remplacera l'école classique, quand les invasions auront détruit celle-ci. Elle aura son plein développement en Irlande. L'Italie conservera encore quelques vestiges de la culture classique et elle fera la soudure avec la renaissance carolingienne. A propos de l'opposition de l'Église à la culture classique, M. M. veut donner les textes les plus autorisés, « ceux où l'autorité de l'Église se trouvait engagée » (p. 424), et il cite la *Didascalie*, les *Statuta Ecclesiae antiqua*, Isidore de Séville et le Décret de Gratien. Mais l'autorité de l'Église n'est engagée par aucun de ces textes. Le premier est un écrit privé qui n'a jamais joui d'une autorité officielle, le second est manifestement un faux (voir *Bull.* IV, no 493), Isidore de Séville est un compilateur et le Décret de Gratien n'a d'autre autorité que celle de ses sources. Ces documents sont l'expression de l'attitude de méfiance des chrétiens vis-à-vis de la culture païenne, mais ils n'engagent pas le moins du monde l'autorité de l'Église. Le moindre texte de concile authentique ferait mieux notre affaire ; mais y en a-t-il ? A propos de l'école monastique (p. 439-440) on s'étonne de ne pas voir mentionner Cassiodore. Je crains que M. M. n'ait un peu exagéré l'obscurantisme des écoles cléricales (p. 444-445). La culture était très rudimentaire. Mais faut-il attribuer cette indigence à la dureté des temps ou à un parti pris ? La solution de M. M. me semble trop catégorique et les arguments insuffisants. B. B.

284. G. M. Roschini O. S. M. *La teologia è veramente scienza ? Studio positivo-speculativo sulla natura della teologia.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aq. et Relig. cathol., n. s. 10 (1945) 47-132.

Retenons les deux premières parties (p. 47-87), consacrées à l'antiquité et au moyen âge. La conclusion du P. R. est que « science » est une notion analogique, susceptible de s'appliquer de la sorte autant à des disciplines humaines qu'au savoir systématisé de la révélation. Notons quelques bornes dans l'exposé du P. R. : les Alexandrins, Athanase, Augustin, pour l'antiquité ; Anselme de Cantorbéry, Pierre Abélard, Pierre Lombard, les écoles franciscaine, dominicaine, (saint Thomas y est au premier plan), augustinienne, carmélitaine, servite ; sans compter d'autres théologiens plus indépendants. Enquête forcément schématique,

mais qui permet au P. R. de dégager les tâches diverses de la raison humaine s'exerçant sur la révélation divine (p. 93-99). F. V.

285. G. Bardy. « *Philosophie* » *et* « *Philosophe* » *dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 97-108.

Pour l'Occident, notons la différence entre Justin, qui voit dans la philosophie une préparation au christianisme, et d'autre part Hippolyte et Tertullien, qui mettent une opposition entre christianisme et philosophie. B. B.

286. R. Wilde. *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries.* A Dissertation (Catholic University of America, Patristic Studies, 81). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, xviii-239 p.

Le livre donne plus que ne promet le titre. Il y a tout d'abord un chapitre sur les relations des Juifs avec les païens à l'époque hellénistique, puis un autre sur l'attitude des écrivains grecs païens à l'égard des Juifs. Le reste du livre fait l'analyse de ce que disent les auteurs chrétiens, depuis Clément de Rome jusqu'à Origène, en y comprenant les apocryphes et les Oracles sibyllins. Pour la partie qui intéresse ce *Bulletin* signalons, outre les Pères apostoliques, Irénée et Hippolyte. M. W. ne parle pas seulement de l'attitude des écrivains chrétiens à l'égard des Juifs qui sont leurs contemporains, mais aussi à l'égard de ceux du passé, — pratiquement à l'égard de l'Ancien Testament, — et vis-à-vis des pratiques juives. Ce sont là des choses un peu disparates, mais on saura gré à l'auteur de la peine qu'il s'est donnée pour réunir ces matériaux et en tirer une vue d'ensemble. B. B.

287. G. Jouassard. *Les Pères devant la Bible.* — Études de critique et d'histoire religieuses (Bibliothèque de la Faculté catholique de théologie de Lyon, 2. — Lyon, Facultés catholiques, 1948 ; in 8, 139 p.) 25-33.

Dépouillé de tout apparat scientifique, l'exposé de M. J. veut dégager les « perspectives particulières » des Pères dans l'interprétation de la Bible, très différentes de celles de l'exégèse moderne. Article très suggestif. B. B.

288. R. M. Grant. *The Bible in the Ancient Church.* — Journ. Religion 26 (1946) 190-202.

M. G. distingue trois courants dans la théologie biblique des Pères : l'interprétation littérale, qui est celle des judaïsants, l'interprétation allégorique, dont saint Paul donne le premier l'exemple, enfin celle des Pères qui, comme saint Irénée et saint Augustin, ont cherché des principes dans la tradition qui s'exprime par la règle de foi. Ce schématisme ne va pas sans quelque simplification. B. B.

289. J. Klevinghaus. *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 44,1). — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1948 ; in 8, 157 p.

M. K. étudie successivement Barnabé, *I Clem.*, Ignace d'Antioche, Hermas, la *Didachè* pour déterminer quelle est la position de chacun vis-à-vis de la révé-

lation de l'Ancien Testament. Si l'analyse est faite avec soin, sinon toujours avec clarté, la synthèse est un peu maigre. Au lieu de grouper les points communs et de souligner les divergences, qui viennent en grande partie de la différence des genres littéraires, M. K. donne en guise de conclusion les points de vue qui se dégagent de son étude pour la théologie actuelle. Le sujet n'est d'ailleurs pas neuf et on ne pouvait s'attendre a des découvertes sensationnelles. L'Ancien Testament ne constitue pas une révélation complète par elle-même ; ce n'est qu'une phase préparatoire de la révélation du Christ. La synthèse de la pensée des Pères apostoliques sur ce point a été faite avec beaucoup plus de clarté par D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Paris, 1933), un livre que M. K. ne semble pas connaître. B. B.

290. R. M. Grant. *Historical Criticism in Ancient Church.* — Journ. Religion 25 (1945) 183-196.

Les premiers à appliquer aux livres saints la critique, pratiquée déjà par les Grecs sur les œuvres profanes, ont été Valentin et Marcion, puis Denys d'Alexandrie, à propos de l'Apocalypse, et surtout Jules l'Africain. Ni saint Jérôme ni l'école d'Antioche n'ont persévéré dans cette voie. On pourrait être plus nuancé. Il faudrait distinguer la critique littéraire et historique et la critique textuelle. B. B.

291. J. Daniélou S. J. *La typologie de la femme dans l'Ancien Testament.* — Vie spirit. 80 (1949) 491-510.

Le P. D. ne part pas des différents types de femmes de l'Ancien Testament, mais des réalités préfigurées. Il distingue, dérivant d'un thème eschatologique, deux thèmes principaux : un thème ecclésiologique et sacramentaire, un thème marial et magdalénien. C'est suivant ce schème qu'il classe les interprétations patristiques, notamment celles de saint Irénée. La synthèse, à vrai dire, me paraît un peu confuse, peut-être parce que l'auteur a voulu dire trop de choses en trop peu de pages. B. B.

292. W. C. van Unnik. *De la règle d'or μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du canon.* — Vigiliae christ. 3 (1949) 1-36.

Le point de départ de cette étude est le sens de la formule dans l'écrit antimontaniste cité par Eusèbe, *Hist. eccl.* 5, 15. M. v. U. fait la préhistoire de la formule dans la littérature juive, païenne et chrétienne. Notons ce qui intéresse ce *Bulletin* : la formule de *Did.* 4, 13 et *Barn.* 19, 2 dépend directement de *Deut.* 4,2 et 12, 32 ; chez Irénée, elle se trouve *Adv. haer.* IV, 33,8 et V, 30,1 ; chez Tertullien, *De praescr.* 38 et *Adv. Herm.* 22. B. B.

293. G. Bardy. *La conversion au christianisme durant les premiers siècles* (Théologie, 15). — Paris, F. Aubier, 1949 ; in 8, 356 p. Fr. 465.

Le phénomène de la conversion est à peu près étranger aux religions antiques. On ne peut guère parler que de conversion à la philosophie. Le judaïsme, malgré son prosélytisme, n'a suscité qu'un nombre restreint de conversions. Au contraire, le christianisme s'est répandu avec une extrême rapidité. Quels sont les motifs de cette conversion au christianisme ? M. B. reprend ici une question qu'il avait déjà traitée (voir *Bull.* V, nº 531). Il examine ensuite les exigences de la

conversion, ses obtacles, ses méthodes. Enfin un dernier chapitre est consacré à l'apostasie. Livre très dense et très bien documenté. Peut-être, à propos des méthodes de conversion, M. B. a-t-il un peu négligé l'action de la communauté chrétienne. Sans doute celle-ci suppose une activité individuelle des chrétiens, mais elle la dépasse. L'apostolat n'a jamais visé à faire seulement des conversions isolées, mais à constituer des communautés. La charité des chrétiens entre eux, l'activité charitable de la communauté ont été des faits qui ont frappé les païens plus que les raisonnements des apologistes. On en a maint témoignage. La conversion d'ailleurs n'est complète qu'au baptême et la catéchèse devait achever l'œuvre commencée par des contacts individuels. Dans l'ensemble, livre excellent, digne de figurer dans cette collection qui nous a déjà donné plusieurs livres de valeur. B. B.

294. H. Leclercq O. S. B. *Saint-Esprit.* — Dictionn. Archéol. chrét. et Liturgie 15, I (1949) 501-508.

La première partie, sur la doctrine patristique, est faite d'une citation du P. A. d'Alès. La seconde partie, sur l'épigraphie, est tellement insuffisante que M. H. I. Marrou a dû ajouter en note : « Compléter ce dossier épigraphique grâce à Diehl, *Inscr. lat. christ. vet.*, t. III, p. 410 D, 3 ». B. B.

295. R. Lacroix. *L'origine de l'âme humaine.* — Revue Université Ottawa 14 (1944) sect. spéc. 61*-97*, 175*-202*, 209*-249*.

De ce travail d'allure scolaire signalons les sections historiques se rapportant à l'antiquité chrétienne et à la scolastique médiévale. Ce ne sont guère que des catalogues d'auteurs, accompagnés de quelques citations et soumis à des classifications bien claires, mais qui ne vont pas parfois sans simplifier grandement la complexité historique. H. B.

296. J. Gewiess. *Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil. 2,5-11).* — Theolog. Quartalschr. 128 (1948) 463-487.

F. Loofs a distingué deux interprétations : dans la première, *forma Dei* ferait allusion au Christ historique, image de Dieu ; dans la seconde, il s'agirait du Verbe préexistant. La seconde est devenue générale ; mais Loofs prétend que la première est plus ancienne et a été rejetée dans l'ombre par l'orthodoxie (cf. *Theol. Stud. u. Krit.* 100, 1927-28, 1-102). M. G. examine les textes sur lesquels s'est basé Loofs pour établir son opinion, spécialement celui de Novatien et Tertullien, *Resurr. carn.* 6. Il passe plus rapidement sur ceux de l'Ambrosiaster et de Pélage. Sa conclusion est qu'aucun de ces textes ne fournit une base à la thèse de Loofs. La vivisection pratiquée dans le texte de Novatien me paraît en effet assez arbitraire. B. B.

297. G. Martini. *Regale sacerdotium.* — Archivio R. Deputazione romana Storia patria 61 (1938) 1-166.

M. M. recherche les origines et l'évolution de l'idée actuelle de la royauté du Christ ; il poursuit son enquête jusqu'au pontificat de Boniface VIII. Nous ne pouvons que résumer les toutes grandes lignes de cette excellente étude. L'antiquité chrétienne, considérant les prophéties messianiques comme réalisées dans le Christ, attribua naturellement à celui-ci les titres de roi et de prêtre. Elle insista toutefois davantage sur le caractère sacerdotal, la royauté étant

d'une application moins obvie. La base de cette doctrine fut surtout le passage de l'Épître aux Hébreux sur le *sacerdos secundum ordinem Melchisedech.* L'assimilation du roi-prêtre Melchisédech au Fils de Dieu connut toute une gamme d'interprétations qui alla jusqu'à faire du prêtre de Salem une simple théophanie du Verbe divin. Mais l'idée du Christ roi poursuivit son évolution indépendamment de ces exagérations. Le pape Gélase fut le premier à l'appliquer au domaine politique et à en tirer le principe de la distinction des deux pouvoirs : le *regale sacerdotium* du Christ ramenait à l'unité, dans une synthèse supérieure, la dualité des pouvoirs terrestres. Cet argument, qui servit aussi aux revendications du pouvoir laïc, fut surtout invoqué en faveur de la politique théocratique de la papauté à partir de Léon IX. Pour M. M., l'essentiel de la doctrine grégorienne paraît être l'absorption de l'ordre temporel par le spirituel, du *regnum* par le *sacerdotium.* De là, pour la papauté, un pouvoir de juridiction spirituelle illimité, mais aucune prétention à un droit éminent ou direct sur le temporel. Le principe du droit d'intervention dans les affaires séculières sera poussé jusqu'à ses dernières conséquences logiques par les grands papes du XIIIe siècle Innocent III et Innocent IV, pour atteindre son sommet avec Boniface VIII : en vertu de la *plenitudo potestatis* la juridiction temporelle fait partie intégrante du pouvoir papal au même titre que la juridiction spirituelle et les princes ne l'exercent que par délégation. H. B.

298. J. Colson. *Aux origines de l'épiscopat. Tradition paulinienne et tradition johannique.* — Vie spirit., Suppl. 3 (1949-50) 137-169.

M. C. distingue deux types d'organisation ecclésiastique. Pour saint Paul, les Églises sont dirigées par un collège de presbytres, sous la direction d'un apôtre itinérant ; pour saint Jean, les communautés sont sous la direction d'un évêque monarchique résidentiel. La première se rattache à la conception du mystère de la rédemption universelle ; la seconde est dans la perspective du mystère de l'incarnation. Les deux traditions se complèteront mutuellement et la synthèse est faite chez Irénée, un Asiate qui a séjourné à Rome. Cette étude contient des vues originales dont on peut tirer profit. Mais le point de départ est discutable. Peut-on comparer les épîtres de saint Paul et l'Apocalypse comme s'il s'agissait d'écrits contemporains et de même genre littéraire ? Saint Paul s'adresse à des communautés en fermentation ; saint Jean, 30 ou 40 ans plus tard à des communautés qui ont déjà une longue existence. Le flottement de la terminologie subsistera encore chez saint Irénée, pour qui cependant l'épiscopat monarchique apparaît comme une institution apostolique. Il n'a pas conscience d'une différence entre l'Orient et l'Occident. Notons les remarques très justes à propos de Clément (p. 146-148). Mais faut-il opposer la théologie johannique à celle de saint Paul ? L'idée de l'unité de l'Église ne me paraît pas moins ferme chez saint Jean. B. B.

299. Ph.-H. Menoud. *Le baptême des enfants dans l'Église ancienne.* — Verbum Caro 2 (1948) 15-26.

Excellent article, plein de bon sens, au sujet d'un problème qui passionne l'Église réformée. Le baptême des enfants est fermement établi au temps de saint Augustin. Il doit être la continuation d'une pratique immémoriale ou bien une rupture avec la tradition antérieure. Dans ce dernier cas, il est vraisemblable que cette rupture a été marquée par une controverse. Or les documents ne nous révèlent rien de semblable. Le baptême des enfants est mentionné explicitement par la *Tradition apostolique* d'Hippolyte. Origène lui attribue une origine apos-

tolique. Tertullien le rejette pour des raisons qui lui sont personnelles, mais il suppose la pratique établie de son temps. Il n'y a aucun indice que le pédobaptisme ait jamais paru une innovation en contradiction avec une tradition antérieure. B. B.

300. N. A. Dahl. *Anamnesis. Mémoire et commémoration dans le christianisme primitif.* — Studia theologica 1 (1947) 69-95.

Cet excellent article intéresse surtout le Nouveau Testament. Pour la littérature patristique, notons l'explication qui est donnée de l'anamnèse de l'anaphore d'Hippolyte. Plus exactement, c'est toute la célébration qui est anamnèse ; rappel qui n'est pas seulement verbal, mais efficace. B. B.

301. J. A. Jungmann S. J. *Accepit panem.* — Zeitschr. Aszese Mystik-Zeitschr. kath. Theol. 1943, 162-165.

Le geste du Christ n'est pas expliqué dans la liturgie romaine. Une partie de la tradition liturgique orientale l'explique par le fait que Jésus « montra (le pain) à son Père ». Un geste d'ostension accompagne aussi ces paroles d'après un certain nombre de témoignages du moyen âge. Contrairement à ce que dit le P. J. ce geste n'est pas mentionné dans la recension égyptienne de la liturgie de saint Basile. B. B.

302. H. Rheinfelder. *Confiteri, confessio, confessor im Kirchenlatein und in den romanischen Sprachen.* — Die Sprache 1 (1949) 56-67.

Confiteri a trois significations : confesser sa foi, reconnaître ses péchés, louer Dieu. Ce troisième sens est venu du grec biblique par les anciennes versions latines. A propos de *confessor*, M. R. admet encore le sens de *confessor-psalmista.* J'ai montré que cela ne repose sur aucune base sérieuse ; cf. *Confessor*, dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 16 (1941) 137-148. B. B.

303. A. Oddone S. I. *Penitenza e pratica della confessione nelle agiografie dei primi secoli.* — Civiltà cattol. 95, III (1944) 32-35.

Le silence des hagiographes sur la confession s'explique par le fait que la pénitence n'était en usage que pour les fautes graves et que, d'autre part, le baptême se recevait assez tard. B. B.

304. A. Michel. *Vertu.* — Dictionn. Théol. cathol. 15, II (1948) 2739-2799.

De ce substantiel exposé doctrinal d'inspiration thomiste, on ne doit signaler ici que les premières colonnes (2744-52) sur le concept de vertu depuis les Pères apostoliques jusqu'à saint Thomas d'Aquin. O. L.

305. *Christianity and Property.* Edited by J. F. Fletcher. — Philadelphia, Westminster Press, 1947 ; in 8, 221 p. Dl. 3.

Ces différentes études ont pour but de dégager une doctrine chrétienne de la propriété en s'inspirant de l'histoire. Deux chapitres, l'un sur la période patristique (par E. R. Hardy), l'autre sur le moyen âge (par F. H. Smyth), rentrent dans l'objet de ce *Bulletin.* Mais ce ne sont guère que des vues cavalières

qui n'apportent rien de neuf, et l'on ne trouvera aucune discussion approfondie sur les problèmes que pose, par exemple, la doctrine de saint Ambroise.

B. B.

306. A. P. McKinlay. *Christian Appraisal of Pagan Temperance.* — Anglican Theol. Review 30 (1948) 44-54.

Les nombreuses indications relevées chez les Pères jusqu'à saint Augustin montrent que l'ivrognerie était un vice très répandu parmi les païens et que les chrétiens s'y laissaient parfois aller. Les exhortations des Pères ne sont pas inspirées par un ascétisme exagéré, mais par une sage modération dans l'usage du vin.

B. B.

307. H. Leclercq O. S. B. *Saint.* — Dictionn. Arch. chrét. et Liturgie 15, 1 (1949) 373-462.

Il y a beaucoup de choses dans cet article : sens de *sanctus*, ses différents emplois, le culte des martyrs et des confesseurs, les saints non martyrs, la fête de tous les saints. Les considérations sur l'emploi du terme dans le christianisme primitif (c. 375-377) me paraissent assez indigentes. Du moment qu'on identifie sainteté et perfection morale, on ne peut plus rien comprendre aux textes anciens. J'ai cherché une mention du culte des saints de l'Ancien Testament et je n'ai trouvé qu'une vague allusion (c. 434) dans une citation du P. H. Delehaye.

B. B.

308. B. Borghini O. S. B. *L'imitazione di Dio e la preghiera nella spiritualità dei primi Padri.* — Vita cristiana 17 (1948) 526-531.

Bref exposé qui s'inspire, pour la première partie, de A. Heitmann, *Imitatio Dei*, Rome, 1940 (voir *Bull.* IV, n° 125) ; pour la seconde (qui traite de l'*oratio pura* venue de Clément d'Alexandrie jusqu'à saint Benoît par l'intermédiaire d'Origène, d'Évagre, de Cassien) des travaux de G. Békés, *De continua oratione Clementis Alexandrini doctrina*, Rome, 1942, et *Pura oratio apud Clementem Alexandrinum*, dans *Studia benedictina*, Rome, 1947, p. 157-172, et de M. Marx, *Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature*, Rome, 1946.

B. B.

309. P. Salmon O. S. B. *Le silence religieux. Pratique et théorie.* — Mélanges bénédictins (voir *Bull.* VI, n° 91) 11-57.

Enquête assez rapide dans la littérature patristique et monastique antérieure à saint Benoît, plus développée en ce qui concerne la *Regula monasteriorum*, et menée de nouveau assez succinctement en ce qui regarde les siècles postérieurs (commentaires, règles, *ordines*, coutumiers, quelques auteurs d'inspiration bénédictine comme Grégoire le Grand). Les dernières pages dégagent « les grandes lignes d'une théorie du silence religieux » : il s'agit là, non d'un mutisme absolu, mais d'une modération qui apparaît comme une véritable vertu (en dépit de la doctrine thomiste qui l'ignore dans *S. theol.* IIa IIae), vertu qui nous fait « ressembler davantage à Dieu » et prépare l'âme à la prière.

F. V.

310. T. F. Torrance. *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers.* — Edinburgh, Oliver & Boyd, 1948 ; in 8, vii-150 p. Sh. 12.6.

Ce livre représente la plus pure tradition luthérienne. M. T. a lu les Pères apostoliques avec la préoccupation constante de les mettre en contradiction avec le Nouveau Testament, c'est-à-dire avec la doctrine paulinienne interprétée par Luther. Que Clément, par exemple, parle de l'unique Esprit de la grâce (*I Clem.* 46,6), il est évident que l'évêque de Rome ne met plus la grâce en liaison avec la mort du Christ, mais qu'il la considère comme une action de l'Esprit dans une Église unifiée. Si on lit *II Clem.* 11,7 : « Si nous ne pratiquons pas la justice devant Dieu, nous n'entrerons pas dans le royaume », on en conclura qu'il n'y a pas de place pour la grâce dans sa doctrine et que tout dépend des efforts de l'homme. Ce n'est là que grossier moralisme. Saint Ignace échappe de justesse à ce reproche ; mais sa grâce n'est plus celle du N. T., c'est une grâce infuse qui s'associe à la nature de l'homme. On pourrait objecter qu'il y a aussi un grossier moralisme dans le discours sur la montagne de saint Matthieu et que saint Paul lui-même a dit que ni les idolâtres ni les impudiques n'hériteront du royaume de Dieu. On ne peut raisonnablement pas s'attendre à ce que les Pères apostoliques ne s'expriment qu'avec le vocabulaire de l'épître aux Romains et dans la perspective de la crise judaïsante. Quand Clément, dans l'adresse de sa lettre, emploie le verbe *πληθυνθείη*, on nous dit qu'il suppose qu'on peut avoir plus ou moins de grâce, ce qui est impossible dans la doctrine paulinienne. Pourtant l'expression est authentiquement néotestamentaire ; cf. *I Petr.* 1, 2 et *II Petr.* 1, 2. Il y a d'ailleurs une erreur fondamentale à ce travail. C'est de supposer que la doctrine de la grâce s'identifie avec l'emploi du mot *χάρις*, dans le sens paulinien. Il est totalement absent des synoptiques et ne vient que 3 fois dans saint Jean. On ne le trouve pas davantage dans les épîtres johanniques ni dans l'Apocalypse. Mais sans doute ce dernier écrit est-il infecté par l'esprit judaïsant, puisqu'il nous parle des œuvres. Il y a quelque danger à ne voir le N. T. qu'à travers l'épître aux Romains. Un historien doit comprendre que, une fois la crise judaïsante surmontée, l'Église devait faire face à d'autres besoins et qu'elle ne pouvait garder sa doctrine enfermée dans les schèmes et le vocabulaire d'une polémique dépassée. Mais M. T. n'a pas écrit un livre d'histoire. Il n'a écrit qu'une thèse de théologie luthérienne. B. B.

311. L. Alfonsi. *L'Epistola I Clementina, i papiri magici, i ludi saeculares.* — Aegyptus 27 (1947) 111-114.

Dans la prière finale de la *I Clem.*, M. A. relève des emprunts à certains papyrus magiques et établit des rapprochements avec les *precationes* en faveur de la *res publica* dans les *ludi saeculares.* B. B.

312. L. Sanders. *L'hellénisme de saint Clément de Rome* (Universitas catholica lovaniensis, Studia hellenistica, 2). — Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1943 ; in 8, xxxi-182 p.

313. H. I. Marrou. *CR de L. Sanders, L'hellénisme de saint Clément de Rome* (voir *Bull.* VI, nº 312). — Antiquité classique 14 (1945) 420-421.

314. A.-J. Festugière. *CR de L. Sanders, L'hellénisme de saint Clément de Rome* (voir *Bull.* VI, nº 312). — Revue Philol. 21 (1947) 176-177.

Clément passe pour un judéo-chrétien qui n'a rien compris au paulinisme. M. S. veut reviser ce jugement et il s'efforce de mettre en lumière l'hellénisme de Clément. M. M. abonde dans le sens de l'auteur pour ce qui est de l'hellénisme, tout en déplorant qu'il se soit perdu dans des digressions et des banalités. Le P. F. juge le travail médiocre et déclare qu'en ce qui concerne l'hellénisme rien

n'est prouvé. « Toute cette pseudo-science est vaine ». Ce jugement est peut-être sévère à l'excès. B. B.

315. F.-M.-M. SAGNARD O. P. *Intérêt théologique d'une étude de la gnose chrétienne.* — Revue Sciences philos. théol. 33 (1949) 162-169. IIe s.

Le gnosticisme n'est pas un détail sans importance dans l'histoire de la pensée chrétienne. Son influence continuera à se faire sentir dans le manichéisme et plus tard encore. D'autre part il s'insère dans le mouvement d'idées qui agite le christianisme du IIe siècle : quelle est la valeur de la Loi ? Ptolémée et saint Justin sont partis d'un même mouvement de pensée. Le P. S. souhaite donc qu'on approfondisse le gnosticisme. Il y a déjà contribué lui-même (voir *Bull.* V, n° 1286). Espérons qu'il continuera à donner l'exemple. B. B.

316. C. MOHRMANN. *Les origines de la latinité chrétienne à Rome.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 67-106, 163-183.

Excellente étude sur le caractère progressif de la latinisation de l'Église romaine. Il semble bien qu'on ait minimisé l'apport de Rome à la formation du latin chrétien et exagéré la part de l'Afrique. Mlle M. attire l'attention sur la version latine de *I Clem.* On ne peut guère douter de l'origine romaine de cette version. Mais faut-il la faire remonter au IIe siècle ? Ce qui m'en fait douter, c'est le texte biblique. Il est nettement européen ; mais il apparaît, pour certains livres du moins, comme une correction du texte africain. Faudrait-il supposer que vers 150 il y ait déjà eu un texte africain constitué et une revision européenne de ce texte ? La question mériterait un examen plus approfondi. B. B.

317. A.-G. MARTIMORT. *L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique.* — Rivista Archeol. crist. 25 (1949) 105-114.

On a déjà proposé plusieurs solutions pour expliquer le choix des scènes figurées par les peintures des catacombes. M. M. en propose une nouvelle : on aurait voulu rappeler l'enseignement de la catéchèse baptismale. Il y a là sans doute un élément de solution. Les épisodes de l'histoire biblique qu'on avait choisis pour en faire la trame de la catéchèse étaient ceux qui devaient venir le plus spontanément à l'esprit du chrétien qui voulait exprimer l'objet de sa foi. Mais il faut reconnaître que la catéchèse n'explique pas tout. Certaines scènes figurées dans les catacombes ne semblent pas avoir eu de place particulière dans la catéchèse. D'autre part, quand on parle de catéchèse, il faudrait distinguer la catéchèse prébaptismale de la catéchèse mystagogique, qui se faisait après le baptême. Le problème est à étudier. On saura gré à M. M. de l'avoir amorcé. B. B.

318. R. M. GRANT. *Patristica.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 225-229.

Quelques notes sur les conceptions géographiques de Tatien, Irénée, Théophile d'Antioche. B. B.

319. R. M. GRANT. *Pliny and the Christians.* — Harvard Theol. Review 41 (1948) 273-274.

Pline n'a pas assisté lui-même à des interrogatoires de chrétiens. Sa notice *Epist.* 96, semble s'inspirer du récit de Tite-Live 39, 8-18. Ses expressions ne reflètent probablement pas les termes mêmes employés par les chrétiens. Le

carmen fait sans doute allusion à la profession de foi baptismale. Je pense, en effet, qu'on a voulu faire dire au texte de Pline beaucoup plus qu'il ne contient.
B. B.

320. P. ANDRIESSEN O. S. B. *Quadratus a-t-il été en Asie Mineure ?* — Sacris erudiri 2 (1949) 44-54.

L'auteur dresse un procès-verbal de carence : on ne peut rien tirer ni du témoignage d'Eusèbe ni des légendes tant orientales qu'occidentales. B. B.

321. E. F. LATKO O. F. M. *Origen's Concept of Penance.* A Dissertation. — Québec, Université Laval, 1949 ; in 8, XXVII-178 p.

L'ouvrage se divise en trois parties. La seconde seule relève de ce *Bulletin* : la pénitence depuis le *Pasteur* d'Hermas jusqu'à Origène (p. 33-66). C'est un bon exposé objectif et bien documenté, qui comprend trois chapitres : le *Pasteur*, Tertullien avant et après son passage au montanisme, la discipline pénitentielle de l'Église romaine. Le P. L. estime qu'Origène n'est pas resté étranger à la controverse et qu'il vise bien, dans ses critiques, Callixte et ses successeurs. Il proposerait même une solution dont le principe est la distinction entre *ἄφεσις*, rémission pure et simple de la faute et de la peine, et *μετάνοια*, pardon accordé après l'exomologèse. Dans ces conditions, ses critiques ne viseraient que des évêques qui accorderaient rémission sans une pénitence proportionnée. Mais alors peut-il s'agir de Callixte ? Car, de l'aveu même de Tertullien, Callixte ne donnait l'absolution qu'à ceux qui avaient accompli la pénitence canonique ; cf. *De pudic.* 1 : *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* La solution ne paraît guère satisfaisante, à moins de supposer qu'Origène n'ait pas compris la position de Callixte. B. B.

322. E. C. RATCLIFF. *Justin Martyr and Confirmation.* — Theology 51 (1948) 133-139.

En complétant les données de l'*Apologie* par *Dial.* 87-88 et en « lisant entre les lignes », on a l'impression que Justin distingue les deux phases de l'initiation : baptême d'eau et don de l'Esprit. B. B.

323. J. LAWSON. *The Biblical Theory of Saint Irenaeus.* — London, Epworth Press, 1948 ; in 8, XV-307 p. Sh. 21.6.

Cette étude se divise en deux parties : l'usage de la Bible dans saint Irénée et la théologie de saint Irénée comme « Biblical System ». En somme, c'est une synthèse complète de la doctrine d'Irénée à partir de son enseignement biblique. L'entreprise avait déjà été tentée par F. VERNET, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* et par G. N. BONWETSCH, *Die Theologie des Irenaeus* (Gütersloh, 1925), mais on a tant étudié la doctrine du grand évêque depuis un quart de siècle qu'une nouvelle synthèse n'était pas inutile. Quelle n'est pas notre désillusion de voir que M. L. ignore à peu près tout ce qui a été publié sur saint Irénée depuis 25 ans, à l'exception de F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien* (Leipzig, 1930). Ainsi, pour ne citer que les omissions les plus regrettables, M. L. étudie la doctrine scripturaire de saint Irénée sans connaître l'ouvrage capital de D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien* (voir *Bull.* II, n° 373), et sa doctrine théologique et trinitaire sans tenir compte des pages très denses de J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (Paris, 1938), t. II, p. 516-614. Comparés à ces études, les chapitres correspondants de M. L. paraissent

superficiels. Cela ne veut pas dire que l'ouvrage soit sans mérite. L'auteur a lu et étudié Irénée avec sympathie et il s'est efforcé de le comprendre par delà les préjugés confessionnels. Il reconnaît qu'Irénée est un catholique, que son Église n'est pas seulement charismatique, mais institutionnelle, qu'il est sacramentaliste. Mais il n'est pas catholique à la manière de ceux qui estiment que « the most essential purpose of Christ's incarnation, life and teaching, cross and passion, and resurrection, was that the Eucharistic might be established upon earth » (p. 278). On se demande qui a pu jamais professer une opinion aussi ridicule. Le réalisme eucharistique d'Irénée est aussi mis en doute (p. 267). Si le fragment 13, cité par Oecumenius, est authentique, dit M. L., « the consecrated Eucharist is not actually flesh and blood ». Il suffit cependant de lire attentivement le passage (éd. Harvey, II, 482-483). Les esclaves ont entendu dire que l'eucharistie est le corps et le sang du Christ, et ils l'ont compris dans le même sens que les Capharnaïtes. C'est un aveu d'anthropophagie que les bourreaux veulent arracher aux martyrs et, naturellement, ceux-ci nient.

B. B.

324. R. JACQUIN. *Le témoignage de S. Irénée sur l'Église de Rome. Une interprétation nouvelle de « ab his qui sunt undique ».* — Année théol. 9 (1948) 95-99.

325. R. JACQUIN. *Tradition apostolique chez S. Irénée.* — Année théol. 9 (1948) 356-359.

326. R. JACQUIN. *Comment comprendre « Ab his qui sunt undique » dans le texte de saint Irénée sur l'Église de Rome ?* — Revue Sciences relig. 24 (1950) 72-87.

327. C. MOHRMANN. *A propos de Irenaeus, Adv. Haer. 3, 3, 1.* — Vigiliae christ. 3 (1949) 57-61.

328. A. GALTIER S. J. *« Ab his qui sunt undique... » (Irénée, Adv. haer. III, 3, 2).* — Revue Hist. ecclés. 44 (1949) 411-428.

L'interprétation que M. J. défend avec ardeur fait de *ab his qui sunt undique* non un complément d'agent du verbe passif *conservata est*, mais le second terme de la comparaison : mieux que par ceux qui sont de partout. J'ai déjà fait quelques objections à M. J., dans une correspondance privée, et il y répond dans son dernier article. Ma position était celle-ci : *ab* comparatif est possible en latin, mais *ἀπό* ne l'est pas en grec. Or la traduction d'Irénée est très littérale et il faut supposer *ὑπό* ou *ἀπό*. M. J. m'oppose le jugement de Mlle M. qui conjecture comme préposition grecque *παρά*. C'est possible. Mais voici une objection plus grave et qui m'avait échappé. *Ab* peut introduire le second terme d'une comparaison, c'est incontestable. Mais quel est le premier terme ? Avec un verbe passif, ce ne peut être que le sujet. Comparer *Lc* 18,14 : *descendit hic iustificatus ab illo*, où *ab illo* = *plus quam ille*, ce dernier démonstratif représentant un second sujet. Mais dans le texte d'Irénée la phrase devient inconsistante : *hi qui sunt undique* ne peut pas devenir sujet du verbe *conservari* comme *traditio*. Il faut traduire : « mieux que par ceux qui sont de partout ». Mais alors *ab* a une double fonction : il marque à la fois la comparaison et l'agent du verbe passif. C'est là un phénomène linguistique extraordinaire. Faut-il revenir à *ab* introduisant le sujet du verbe passif ? Cela n'est pas certain. Si le texte grec portait non *ὑπό* mais *ἀπό*, le sens avec *φυλάττω* ou *τηρέω* ne peut être douteux : cela ne peut vouloir dire que « préserver de » ; cf. *II Thess.* 3,3 ; *I Jo.* 5,21. On pourrait traduire : « dans laquelle la tradition apostolique a été préservée de ceux qui (de ce qui) viennent (vient) de partout. » La proposition *ab his qui* représentant

probablement ἀπὸ τῶν παντόθεν, il est impossible de déterminer le genre de l'article en grec. Saint Irénée, dans la suite, insiste sur l'origine des différents hérétiques et sur leur venue à Rome. Il n'y aurait donc pas identité entre *ab his qui sunt undique fideles* et *ab his qui sunt undique* ; mais les fidèles de partout trouveraient dans l'Église de Rome une tradition qui a été préservée des erreurs ou des hérétiques qui viennent de partout. Simple hypothèse que je soumets à la sagacité des critiques. Un détail encore, qui n'infirme d'ailleurs pas la thèse de M. J. Celui-ci admet encore, après bien d'autres, la leçon *potiorem*. C'était permis au temps de Massuet, ce ne l'est plus aujourd'hui surtout après la découverte de la version arménienne. Le texte latin repose sur trois témoins *ACV* qui se partagent en deux familles : *CV* et *A*, soutenu souvent par l'arménien. Les règles les plus élémentaires de la critique donnent aux accords *AC* contre *V* ou *AV* contre *C* une valeur décisive, parce qu'ils nous ramènent à l'archétype des deux familles. Or ici nous avons *potentiorem AV pontiorem C*. De plus la leçon *pontiorem* suppose une mauvaise graphie par un saut de lettres : *po(te)ntiorem*, tandis que l'insertion d'un *n* dans *potiorem* ne s'explique pas paléographiquement.

Signalons enfin l'hypothèse nouvelle du P. G. : *qui sunt undique* serait synonyme de catholique. La tradition apostolique aurait donc été gardée par les « catholiques » de Rome, que l'on oppose aux partisans des différentes sectes. Je ne crois pas que cette solution ait beaucoup de chances de s'imposer. Le P. G. et M. Holstein (voir *Bull.* VI, nº 329) rejettent tous deux l'interprétation de M. J. pour cette raison que saint Irénée ne dit nulle part que la tradition a été mieux conservée à Rome qu'ailleurs. S'il invoque le témoignage de Rome, c'est pour une raison de facilité. B. B.

329. H. Holstein. *Propter potentiorem principalitatem (Saint Irénée, Adversus Haereses III, 3,2).* — Recherches Science relig. 36 (1949) 122-135.

M. H. cherche à déterminer le sens de *principalitas* non en recherchant à quel mot grec il répond, — ce qui lui paraît une chimère, — mais en analysant les idées que ce mot et ceux qui lui sont apparentés représentent dans la version latine. Il écarte les textes qui parlent du gnosticisme et les citations bibliques. Il est prudent, en effet, d'écarter les textes où le traducteur peut être influencé par une version biblique. Mais je ne vois pas pourquoi il faut écarter les textes gnostiques. Quand il s'agit du texte original d'Irénée la précaution s'impose, parce que celui-ci use alors du langage de ses adversaires. Mais le traducteur n'a qu'une seule et même langue pour traduire tout l'ouvrage. Quand son vocabulaire est insuffisant, il transcrit les mots grecs ; mais pour les mots latins il ne dispose que de son propre vocabulaire. Il y a un vice de méthode plus grave. M. H., en analysant les textes, découvre dans *principalitas* et les mots de même racine une double idée : celle de primauté temporelle et celle de primauté autoritaire. Il en conclut que le mot traduit par *principalitas* dans notre texte exprimait à la fois ces deux idées. Il y a là une double erreur. La première, c'est de poser en principe qu'un mot latin à double sens répond à un mot grec à double sens. Or il est évident que ἡγεμονικός, par exemple, traduit par *principalis*, n'exprime aucune idée d'antériorité. La *principalis consessio* (IV, 26, 3 ; Harvey II, 237) répond, d'après l'arménien, à un mot composé qui ne peut être que πρωτοκαθεδρία. Ramener ce mot à la « chaire primitive des apôtres » est peut-être de bonne théologie ; c'est de la détestable philologie. Il s'agit de préséance, sans idée d'antériorité. Une seconde erreur, c'est de supposer qu'un mot qui a deux sens les a à la fois dans le même contexte. Supposons que *principalitas*, dans

notre texte, réponde à ἀρχή, il faudra lui donner le sens de commencement ou celui d'autorité ; mais il n'aura pas les deux à la fois. Le fait que l'Église romaine a eu un « commencement plus puissant », comme l'a interprété le P. D. Van den Eynde, lui donne une particulière autorité. Mais cela n'est pas exprimé par le mot ἀρχή. C'est une conclusion que l'on tire de la doctrine d'Irénée. L'étude sémantique d'un terme requiert une méthode plus sévère que celle de M. H.

B. B.

330. H. HOLSTEIN. *La tradition des Apôtres chez saint Irénée.* — Recherches Science relig. 36 (1949) 229-270.

M. H. a voulu compléter et préciser l'étude de dom B. Reynders sur la *Paradosis* chez Irénée (voir *Bull.* II, nº 374) en recherchant quel est le contenu de cette tradition. Une étude parallèle de παράδοσις et de κήρυγμα l'amène à conclure à l'identité de contenu. La contre-épreuve est faite par l'examen des autres termes qui servent à désigner une doctrine. Sur un point, M. H. nuance l'affirmation de dom Reynders, réservant aux seuls prophètes de l'Ancien Testament l'emploi du verbe κηρύσσειν. En fait, nous trouverions 84 attestations pour l'Ancien Testament contre 54 pour le Nouveau. Il me paraît incontestable que le verbe est employé parfois par Irénée à propos des apôtres. Mais je ne suis pas rassuré par la statistique de M. H. qui fait entrer en ligne de compte les textes où le latin a *annuntiare*. C'est là fausser toutes les données du problème. Sans doute le traducteur n'est-il pas toujours constant avec lui-même et traduit-il parfois κηρύσσειν par *annuntiare*. A s'en tenir à *praeconare* et *praedicare*, il y a donc une marge d'erreur possible. Mais pour les livres IV et V cette marge peut être réduite par le recours à l'arménien où l'équivalence κηρύσσειν - *qarozel* paraît constante. L'emploi de ce critère permettrait sans doute de modifier la statistique de M. H. Signalons une erreur dans la transcription de IV, 34,1 (Harvey II, 269) : « omnem doctrinam et omnem passionem domini praedicatam *in evangelio et prophetis* » (p. 257). Les mots en italiques ne se trouvent pas dans le texte qui porte, à leur place, *in ipsis*, et le contexte indique qu'il s'agit des prophètes. De plus, d'après le texte arménien, il faut lire probablement *praedictam* (littéralement : dite d'avance). Ces critiques ne portent pas sur le fond de la thèse de M. H. Cette étude est une des meilleures que l'auteur nous a données sur saint Irénée. Pour la leçon *potentiorem*, voir *Bull.* VI, nº 329.

B. B.

331. G. QUISPEL. *De besterde hemel in de christelijke baptisteria.* — Nederl. theol. Tijdschr. 3 (1949) 355-358. IIIe s.

Le ciel étoilé des baptistères chrétiens rentre dans le symbolisme du baptême célébré la nuit. Le baptême est mort et vie, c'est-à-dire illumination.

B. B.

332. L. DE BRUYNE. *La décoration des baptistères paléochrétiens.* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, nº 20) 189-220.

En partant des deux plus anciens baptistères, ceux de Doura Europos et de Naples, Mgr De B. montre que la décoration de ces édifices illustre l'œuvre surnaturelle du baptême et s'inspire des rites baptismaux. Par une remarque : « un lien intime relie l'art des baptistères à celui des cimetières » (p. 190), l'auteur rejoint les vues de M. A.-G. Martimort (voir *Bull.* VI, nº 317). Dans le ciel étoilé, Mgr De B. voit aussi le symbole de l'illumination, comme M. G. Quispel (voir *Bull.* VI, nº 331).

B. B.

333. M. Rothenhäusler O. S. B. *Ein christl. Mahnschrift zur « honestas morum » aus dem 3. Jh.* — Benedikt. Monatschr. 24 (1948) 148-151.

Il s'agit des deux épîtres pseudo-clémentines *Ad virgines*. Le rapport avec l'*honestas morum* dont parle saint Benoît, *Reg.* 73, est purement idéologique.
B. B.

334. E. Dekkers O. S. B. « *De humilitate* ». *Een bijdrage tot de geschiedenis van het begrip « humilitas »*. — Horae monasticae (voir *Bull.* VI, nº 111) 67-80.

Excellente étude sur l'évolution sémantique du mot *humilitas* dans la littérature chrétienne jusqu'à saint Benoît. Le mot désigne d'abord la bassesse de la condition humaine. C'est dans la littérature monastique qu'il devient l'expression d'une vertu fondamentale, qui comporte le renoncement total et l'imitation du Christ. Il est mis en relation aussi, de même que l'adjectif *humilis*, avec des actes pénitentiels.
B. B.

335. M. Rist. *Pseudepigraphic Refutations of Marcionism.* — Journ. Religion 22 (1942) 39-62.

Il s'agit de la règle de foi invoquée par Tertullien, de la *Didascalie*, de *III Cor.* et surtout des épîtres pastorales. Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre que la règle de foi appartient à la littérature pseudépigraphique et que la *Didascalie* est une machine de guerre contre le marcionisme.
B. B.

336. G. Boas. *Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages* (Contributions to the History of Primitivism). — Baltimore, The Johns Hopkins Press (London, G. Cumberledge), 1948 ; in 8, xii-227 p. Sh. 25.

En 1935, M. B. a publié, de concert avec M. A. O. Lovejoy, un important recueil de documents concernant la conception de l'homme primitif, empruntés à l'antiquité gréco-latine (*Primitivism and Related Ideas in Antiquity*). Les deux auteurs avaient l'intention d'étendre cette enquête exhaustive à la période patristique et au moyen âge. Mais les circonstances n'ont pas permis la réalisation du premier programme. Dans la préface du présent volume, M. B. s'excuse modestement de n'avoir pu, en dépit de la documentation déjà réunie, offrir autre chose à ses lecteurs qu'une série incomplète d'essais partiels.

Bien que le titre ne parle que du moyen âge, les essais de M. B. (qui utilise non seulement ses propres notes mais aussi celles de M. Lovejoy) embrassent également l'antiquité chrétienne et les œuvres de Philon. Parmi les Latins, M. B. analyse plus de quatre-vingts auteurs depuis Tertullien jusqu'à Joachim de Flore. Il les interroge principalement au sujet de cinq problèmes : la condition primitive de l'homme ; la loi de nature chez l'homme ; la prétendue noblesse des peuples sauvages ; le paradis terrestre ; l'évolution culturelle de l'humanité. En conclusion M. B. écrit : « To maintain that christian dogma was primitivistic in any senses of that word rather than anti-primitivistic is impossible » (p. 205). Et, en effet, la plupart des Pères comme des penseurs médiévaux tantôt exaltent, tantôt déprécient suivant les points de vue et les textes qui les inspirent la perfection native et le développement ascendant de l'homme.

Le dernier chapitre de l'ouvrage est consacré à Joachim de Flore, le défenseur par excellence des trois âges progressifs et, à ce titre, le représentant le plus

caractéristique de l'« antiprimitivisme » médiéval. M. B. en reconnaît les premières traces précises dans le montanisme et les derniers échos dans les mouvements spirituels des XIIIe-XIVe siècles. M. C.

337. M. S. Enslin. *Puritan of Carthage.* — Journ. Religion 27 (1947) 197-212.

Quelques notations sur l'origine de l'Église de Carthage et sur Tertullien. B. B.

338. P. Keseling. *Aristoteles bei Tertullian.* — Philos. Jahrbuch 57 (1947) 256-257.

La distinction entre *natura, disciplina, censura* dans *De pudic.* 1,1 s'inspire de celle d'Aristote, *Eth. Nic.* 1179 B 20, entre *φύσις, ἔθος, διδαχή*, avec inversion des deux derniers termes. B. B.

339. H. Tescari. *In Tertulliani Apologeticum 46,14 adnotatiuncula.* — Rivista Archeol. crist. 23-24 (1947-48) 351-352.

L'expression *et extra fidelis vocatur* peut se traduire : « un chrétien est appelé fidèle même par des étrangers », et elle fait allusion au double sens du mot, l'un païen, l'autre chrétien. *Fidelis* aurait donc déjà le sens qu'on trouve chez saint Augustin : *fidelis* signifiait chrétien baptisé. B. B.

340. J. K. Stirnimann. *Die Praescriptio Tertullians im Lichte der römischen Rechts und der Theologie* (Paradosis, 3). — Freiburg (Schw.), Paulus-Verlag, 1949 ; in 8, xii-180 p. Fr. 6.50.

Il nous manquait une bonne monographie sur le sujet. Celle de J.-L. Allie (voir *Bull.* V, no 701) est assez superficielle. Le travail de M. S. comble donc une lacune. La première partie étudie la *praescriptio* dans le droit romain. On en distinguait trois espèces : la *praescriptio pro actore*, l'*exceptio* et la *praescriptio* de la *cognitio* de la période impériale. C'est à cette dernière que s'apparente celle de Tertullien, bien qu'il lui donne un contenu nouveau. La deuxième partie débute par une analyse minutieuse du *De praescriptione* 15-17 et se poursuit par l'examen des différentes prescriptions dans Tertullien. La distinction devenue classique entre *praescriptio veritatis, pr. principalitatis* et *pr. propietatis* paraît, aux yeux de M. S., dénuée de tout fondement. C'est dans *Praescr.* 21 qu'il faut chercher la distinction. Elle est double. 1 : Le Christ a chargé ses apôtres de la prédication de son évangile. Il ne faut donc pas écouter d'autres prédicateurs. 2 : Les apôtres à leur tour ont confié la prédication de l'évangile aux communautés fondées par eux. Ce n'est donc que par ces communautés qu'on doit expliquer l'enseignement des apôtres, c'est-à-dire la révélation du Christ. Dans un dernier chapitre, M. S. étudie la valeur apologétique et théologique de l'argument. Au point de vue apologétique, il faut noter qu'il s'agit d'un argument général, visant les hérétiques dans leur ensemble, qui doit être complété par des arguments particuliers. Au point de vue théologique, M. S. note que, si la première prescription de Tertullien est valable, la seconde est viciée par la conception imparfaite que l'apologiste avait de l'épiscopat. La question mériterait un examen plus approfondi. Il ne faut pas oublier que l'œuvre de Tertullien est avant tout apologétique et que, se plaçant sur le même terrain que ses adversaires, le polémiste doit insister sur la valeur humaine du témoignage des évêques.

Mais on ne peut en conclure qu'il ignore ou minimise le caractère charismatique de leur charge. Tertullien ne s'est peut-être pas exprimé très clairement sur le rôle de l'Esprit-Saint dans l'Église, et son esprit juridique, mis au service de l'apologétique, l'a orienté dans un autre sens. Cependant la critique de M. S. sur ce point me paraît dépasser la mesure. Dans l'ensemble, monographie excellente par son information, sa pénétration et sa clarté. Cette dernière qualité, trop rare hélas ! mérite qu'on donne ce beau travail en exemple aux auteurs qui poursuivent un long soliloque sans s'inquiéter du lecteur. B. B.

341. A.-J. FESTUGIÈRE O. P. *La composition et l'esprit du « De anima » de Tertullien.* — Revue Sciences philos. théol. 33 (1949) 129-161.

Analyse pénétrante du *De anima* de Tertullien. Il s'agit d'un ouvrage de polémique dans le cadre des systèmes gnostiques. On peut repérer les sources philosophiques de Tertullien : la principale est Soranus. Mais l'apologiste prend ses arguments au petit bonheur sans se soucier de faire une synthèse philosophique et sa doctrine manque de cohérence. B. B.

342. J. H. WASZINK. *Mors immatura.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 107-112.

A propos d'une élégie de Properce, signale Tertullien, *De anima* 56,8, où l'on retrouve la distinction entre les *ἄωροι* et les *βιοθάνατοι*. B. B.

343. C. B. DALY. *The Sacrament of Penance in Tertullian.* — Irish eccles. Record, ser. V, 69 (1947) 693-707, 815-821 ; 70 (1948) 731-746, 832-848.

Les attaques de Tertullien, devenu montaniste, contre la pratique pénitentielle de l'Église sont-elles une protestation contre l'abandon d'un rigorisme traditionnel ou l'expression d'un puritanisme étranger à la tradition primitive ? Telle est la question que M. D. se propose de résoudre en étudiant successivement les œuvres de Tertullien avant et après sa rupture avec le catholicisme. La réponse, c'est que Tertullien ne connaît pas de péchés irrémissibles avant son passage au montanisme. C'est donc lui qui a changé. La solution me paraît un peu trop simple. Le rigorisme a existé en dehors du montanisme. Hippolyte n'a jamais été montaniste, et l'édit de Callixte n'est pas lui-même exempt d'une certaine rigueur, puisque la mesure de clémence ne semble pas s'étendre aux idolâtres et aux homicides. Cyprien, *Epist.* 55,21 est témoin du rigorisme de certains évêques africains encore après l'édit de Callixte. Le moins qu'on puisse dire c'est que, si le rigorisme n'a pas été la règle dans l'Église primitive, il représente au moins une pratique assez étendue. Dès lors on peut se demander si M. D. a donné du *De poenitentia* de Tertullien une interprétation judicieuse : Tertullien catholique aurait été plus indulgent que Callixte, qui refusait la paix à certaines catégories de pécheurs. N'y a-t-il pas une confusion entre le pardon des péchés et la réconciliation par l'Église ? Dans la perspective du traité, il s'agit normalement de la réconciliation par l'évêque. Mais Tertullien devait-il faire des distinctions pour les cas extraordinaires ? Ou bien la réconciliation *ad mortem*, après une vie de pénitence, n'expliquerait-elle pas l'apparente contradiction ? Tertullien a certainement évolué dans sa période montaniste ; il a imaginé une distinction des péchés et une théorie du pardon. Mais rien ne prouve qu'il ne s'appuie pas sur une pratique existante de l'Église d'Afrique. Il y a une question de droit et une question de fait. En droit, l'Église a le pouvoir

de remettre les péchés, et ce pouvoir n'est limité par aucun principe. En fait, la discipline a varié suivant les circonstances. Le tort de Tertullien a été d'ériger en absolu une discipline qui ne répondait plus aux besoins réels de l'Église et de la justifier par des vues personnelles où perce le montanisme. Mais l'évolution de Tertullien ne semble pas être une volte-face, comme le suppose M. D. Les préoccupations apologétiques de l'auteur semblent l'avoir empêché de trouver une solution plus équitable. B. B.

344. H. Leclercq O. S. B. *Sacre épiscopal.* — Dictionn. Arch. chrét. et Liturgie 15, I (1949) 286-304.

Article fait de citations de P. Batiffol et M. Andrieu. Le fameux pontifical de Milan (c. 297) a bien des chances de ne pas être milanais. B. B.

345. B. de Gaiffier S. J. *Les oraisons de l'office de saint Hippolyte dans le « Libellus orationum » de Vérone.* — Revue Asc. Myst. 25 (1949) 219-224.

Ces oraisons sont probablement celles que saint Eugène composa à la demande de Protasius de Tarragone. Elles s'inspirent de la passion de saint Hippolyte. Faut-il voir dans deux de ces oraisons une influence de la légende païenne d'Hippolyte, comme le P. de G. le propose ? Cela me semble douteux.
B. B.

346. P. Nautin. *L'homélie de « Méliton » sur la Passion.* — Revue Hist. ecclés. 44 (1949) 429-438.

A propos de la fameuse homélie récemment découverte, M. N. est amené à poser la question de ses rapports avec Hippolyte. Celui-ci a-t-il connu et utilisé l'homélie ? M. N. répond résolument non. Tout d'abord le prétendu *De pascha* n'est pas d'Hippolyte, mais encore les ressemblances sont imaginaires ou fortuites. On ne peut que lui donner raison sur ce point. Faut-il être aussi absolu pour rejeter l'authenticité de l'homélie ? C'est une autre question. Il faut sans doute montrer une certaine réserve, et l'attestation d'un manuscrit du IVe siècle n'est pas une preuve suffisante d'authenticité. On ne peut cependant refuser à cette attestation toute espèce de valeur. La question mériterait un examen plus approfondi, mais elle sort du cadre de ce *Bulletin.* B. B.

347. R. H. Connolly O. S. B. *Eusebius H. E., V, 28.* — Journal Theol. Studies 49 (1948) 73-79.

Eusèbe signale un ouvrage anonyme contre Artémon dans *Hist. eccl.* V, 28. De l'analyse qu'il donne de l'ouvrage et des extraits qu'il cite, dom C. conclut que l'auteur ne peut être qu'Hippolyte. Mais qu'il soit dirigé contre Artémon, c'est probablement une conjecture d'Eusèbe pour qui Artémon est le père de l'adoptianisme. D'après Théodoret, l'ouvrage aurait porté le titre de *Petit labyrinthe.* Les rapprochements avec les *Philosophumena* sont assez frappants. L'article est écrit en supposant l'authenticité de ce dernier ouvrage. La mort a empêché le meilleur connaisseur d'Hippolyte de donner son avis sur la thèse nouvelle de M. P. Nautin (voir *Bull.* V, n° 705). Mais on sait qu'il n'était nullement persuadé par les arguments de celui-ci et qu'il ne croyait pas plus que moi au pape Josipe. Sa disparition, regrettée par tous les chercheurs, lui a sans doute épargné les invectives de l'irascible auteur. B. B.

348. H. Engberding O. S. B. *Das angebliche Dokument römischer Liturgie aus dem Beginn des dritten Jahrhunderts.* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, nº 20) 47-71.

349. B. Botte. *L'authenticité de la « Tradition apostolique » de saint Hippolyte.* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 177-185.

Dom E. estime que l'attribution de la *Tradition apostolique* à Hippolyte n'est qu'une conjecture qui ne repose sur aucune preuve sérieuse, et il fait des travaux de R. H. Connolly et E. Schwartz une critique qui manque parfois d'objectivité. J'ai montré que le point de départ de dom E. était erroné, sa connaissance des documents trop superficielle et sa méthode historique déficiente. B. B.

350. D. Van den Eynde O. F. M. *Nouvelle trace de la « Traditio apostolica » d'Hippolyte dans la liturgie romaine.* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, nº 20) 407-411.

La formule *Emitte quaesumus Domine* du rite romain à la bénédiction des saintes huiles dépend de deux formules de la *Tradition apostolique*, celle de la bénédiction de l'huile et celle de la bénédiction des olives. B. B.

351. C. C. Richardson. *A Note on the Epicleses in Hippolytus and the « Testamentum Domini ».* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 357-359.

Je tiens à souligner ici mon accord foncier avec M. R. : il y a une épiclèse authentique dans la *Tradition apostolique* et le texte ne doit pas être remanié (cf. *Bull.* V, nº 1086). Ce qui nous sépare, ce ne sont guère que des questions de grammaire qu'il n'est pas possible de discuter ici. B. B.

352. E. Peterson. *Le traitement de la rage par les Elkésaïtes d'après Hippolyte.* — Recherches Sciences relig. 34 (1947) 232-238.

D'après des parallèles des Homélies pseudo-clémentines et par la formule même citée par Hippolyte, *Refut.* IX, 14, 3, M. P. montre que les « chiens furieux » dont il est question ne sont rien d'autre que le désir sexuel. Il ne s'agit pas d'une incantation magique, mais d'un remède contre les débordements des passions. B. B.

353. B. Axelson. *Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund, 27). — Lund, C. W. K. Gleerup, 1941 ; in 8, 125 p. Kr. 7.

354. A. Klotz. *CR de B. Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (voir *Bull.* VI, nº 353). — Philol. Wochenschr. 63 (1943) 12-15.

355. J. de Ghellinck S. J. *CR de B. Axelson, Das Prioritätsproblem Tertullian-Minucius Felix* (voir *Bull.* VI, nº 353). — Études classiques 12 (1944) 371-372.

356. E. Paratore. *La questione Tertulliano-Minucio.* — Ricerche religiose 18 (1947) 132-159.

357. G. Quispel. *A Jewish Source of Minucius Felix.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 113-122.

M. A. est un partisan résolu de la priorité de Tertullien sur Minucius Félix. Son livre est certainement la contribution la plus importante qui ait paru sur le problème depuis longtemps. Il s'appuie sur des indices négatifs : la faiblesse des arguments en faveur de la priorité de Minucius, et des indices positifs, qui sont en partie des considérations d'ordre général, en partie des comparaisons de textes. Rien de tout cela ne peut se résumer. Rien non plus ne paraît complètement décisif. On éprouve un certain scepticisme quand on voit les mêmes textes invoqués à la fois par les deux parties. L'accueil fait au travail de M. A. a été assez varié. M. K. le loue sans réserve et se rallie à sa thèse. Le P. de G. se contente d'en critiquer le ton un peu trop tranchant. M. P. va plus loin et, tout en reconnaissant que M. A. a déblayé le terrain d'arguments inefficaces en faveur de Minucius, il en présente de nouveaux, avec prudence d'ailleurs. M. Q. reste, lui, un partisan aussi décidé de Minucius que M. A. l'est de Tertullien. Il donne une raison qui l'a particulièrement frappé : Minucius semble bien emprunter un argument à un ouvrage juif cité par les *Homélies clémentines*. Or Tertullien, de son côté, semble utiliser le même argument, mais il le comprend mal, ce qui s'explique parce qu'il ne connaît la source qu'indirectement par Minucius. Peut-être n'ai-je pas l'esprit assez subtil ; mais j'avoue que le débat ne me semble pas clos. On discutera probablement la question jusqu'à la fin du monde. B. B.

358. M. Pellegrino. *Minucio Felice, Octavius 29,3 : Nec ille miserabilis.* — Aevum 21 (1947) 142-146.

Maintient la leçon *nec*, contre *ne* ou *nae* des éditeurs. Il n'est pas prouvé qu'Orientius, *Comm.* II, 315, dépende de Minucius. B. B.

359. A. Vasiliev. *Medieval Ideas of the End of the World : West and East.* — Byzantion 16 (1942-43) 462-502 IVe s.

Indications sur le sujet, à partir du IVe siècle. A côté des croyances dans le monde byzantin, arabe, slave, mésopotamien, notons les pages consacrées à Lactance, Denys le Petit, Raoul Glaber († 1044), et aux « terreurs de l'an mille ». F. V.

360. D. Daube. *Collatio 2. 6. 5.* — Essays in Honour of the Very Rev. Dr. J. H. Hertz (London, 1942) 111-129.

Nous avons signalé (*Bull.* IV, nos 338-339) l'essai tenté par C. von Hohenlohe d'attribuer à S. Ambroise, ou du moins à quelqu'un de son entourage immédiat, la *Collatio legum mosaicarum et romanarum*. Pour M. D. le problème est résolu : l'auteur de cette pièce ne peut être qu'un Juif romain, au début du IVe siècle, qui voulait convaincre ses concitoyens païens, non seulement que la loi juive était parfaitement compatible avec la loi romaine, mais aussi que les principales présomptions de cette dernière n'étaient que la répétition de celles de Moïse. La note présente examine un passage qui, dans les manuscrits, est évidemment corrompu. H. B.

361. G. Wiman. *Ad Arnobium.* — Eranos 45 (1947) 129-152.

362. G. E. McCracken. *Critical Notes to Arnobius' « Adversus Nationes ».* — Vigiliae christianae 3 (1949) 37-47.

363. J. C. Plumpe. *Some Critical Annotations to Arnobius.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 230-236.

Discutent certaines variantes du texte d'Arnobe. La correction proposée par M. McC. pour II, 20 ne me paraît pas heureuse. Au lieu de *ianua non una sit nec sit introitus rectus*, M. McC. propose de lire *ianua una sit.* En fait je ne crois pas qu'il s'agisse d'une pièce à une ou plusieurs portes. Cela veut dire qu'il faut passer plusieurs portes avant d'arriver et qu'on ne peut pas entrer directement de l'extérieur (*nec sit introitus directus*). B. B.

364. E. Rapisarda. *La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo.* — Miscellanea di Studi di Letter. crist. antica 1 (1947) 5-20 (à suivre).

Nous avons attendu en vain jusqu'ici la fin de cet article « à suivre ». Pour comprendre les invectives de Lactance contre Épicure, il faut les replacer dans le cadre de sa polémique contre tous les philosophes, qu'il oppose les uns aux autres. S'il s'occupe plus d'Épicure, c'est par souci de raffermir la foi en l'immortalité de l'âme et en la providence divine. B. B.

365. A. Pincherle. *Due postille sul donatismo.* — Ricerche religiose 18 (1947) 160-164.

La première note concerne l'authenticité de la lettre des évêques de Sardique : il ne s'agit pas d'un faux donatiste, mais la liste des noms et des sièges épiscopaux aurait déjà été séparée de la lettre au temps de saint Hilaire. La seconde note concerne le sermon attribué à Optat de Milève pour la fête de Noël. M. P. avait déjà soutenu que c'était un sermon donatiste. Il y revient, sans ajouter de nouvel argument, mais en suggérant qu'il s'agit d'Optat de Thamugadi, évêque donatiste. B. B.

366. A. Verrastro. *Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel « De Trinitate » di S. Ilario di Poitiers.* — Potenza, Tipogr. Cappiello, 1948 ; in 8, 70 p.

Ceci est un extrait d'une thèse sur la consubstantialité du Fils avec le Père dans le *De Trinitate* de saint Hilaire. Le fondement dernier de cette consubstantialité, c'est la *nativitas*. Après avoir déterminé le concept formel de *nativitas*, M. V. étudie la *nativitas divina* et ses propriétés : elle est *naturalis*, *vera*, *propria*, *perfecta*. On aimerait voir citer davantage les textes mêmes d'Hilaire, car de simples références n'inspirent pas une confiance suffisante. Dans le seul texte cité *in extenso* à propos de la *proprietas nativitatis* (p. 54, n. 3), il est question deux fois de *naturae proprietas*, mais non de *nativitatis proprietas*. Quand saint Hilaire, *Trin.* 22 emploie l'expression *propria nativitas*, M. V. reconnaît que l'adjectif n'a que la valeur d'un possessif. Est-il bien sûr que la propriété soit distincte de la vérité de la filiation, l'une s'opposant à l'adoption, l'autre à la *falsitas* ? B. B.

367. G. Giamberardini O. F. M. *S. Hilarius Pictaviensis de praedestinatione Verbi incarnati.* — Miscellanea francesc. 49 (1949) 266-300, 514-533.

Cette étude se divise en trois parties : les raisons de l'incarnation, la primauté du Verbe incarné, sa royauté. D'après saint Hilaire, il est clair que « decretum incarnationis Verbi independenter ab humana redemptione datum fuisse » (p. 279). Sa primauté repose sur le fait qu'il a été prédestiné avant tout. « Quapropter non immerito asserere licet Pictaviensem favere Scotismo » (p. 298). Nul doute que si saint Hilaire avait vécu dix siècles plus tard il n'eût été un parfait scotiste. B. B.

368. J. Madoz S. J. *Ovidio en los santos Padres españoles.* — Estudios ecles. 23 (1949) 233-238.

Il y a quelques réminiscences d'Ovide dans Pacien, Isidore, Julien, Alvarus. B. B.

369. N. Pérez S. J. *La madernidad espiritual en la teología y literatura española.* — Estudios marianos 7 (1948) 287-298.

On ne trouve à peu près rien dans les Pères espagnols. D'après Pacien, nous dit le P. P., la sainte Vierge est figurée par l'Église et, par conséquent, elle est mère comme elle ; elle est l'épouse de l'Esprit-Saint et de ces noces doit naître le peuple chrétien. Suit une référence sibylline : *De inst. Virg.* 14, qu'il m'a été impossible de repérer. Après cela vient une citation de Prudence et une référence à Isidore de Séville sur lequel le P. P. nous promet de plus amples renseignements. C'est tout pour la partie patristique. Le P. P. reconnaît d'ailleurs qu'avant le XVIIe siècle il y a peu de chose. B. B.

370. P. Borella. *Un frammento di « Ordo scrutiniorum » dell' Italia settentrionale.* — Ephemer. liturg. 62 (1948) 93-95.

Un sacramentaire ambrosien (*Milan, Trivulziana 510*) contient un fragment d'*ordo* baptismal qui n'est pas purement milanais : la présence du terme *respuis*, au lieu de *renuntias*, exclut cette origine. M. B. suppose qu'il s'agit d'une Église de l'Italie du Nord, peut-être d'Aquilée. B. B.

371. C. Callewaert. *Histoire positive du Canon romain. Une épiclèse à Rome ?* — Sacris erudiri 2 (1949) 95-110.

Dans cet article posthume, Mgr C. écarte tout d'abord l'hypothèse d'une épiclèse dans le Canon et il se rallie à l'interprétation que j'ai donnée des textes de Gélase : une formule liturgique de caractère assez vague, tel par exemple le *Quam oblationem*, peut recevoir une interprétation théologique plus précise. Quant à l'origine du Canon, Mgr C. rejette l'origine milanaise : c'est le *De sacramentis*, c'est-à-dire saint Ambroise, qui utilise le canon romain dans sa première rédaction, qui daterait du temps de Damase. Une première révision aurait eu pour auteur saint Léon, une seconde serait probablement l'œuvre de Gélase. Il y a dans cette reconstruction une part d'hypothèse invérifiable. Mais on ne peut guère faire autre chose en l'absence de témoignages précis. B. B.

372. H. Dressler O. F. M. *A Note on the « De Nabuthae » of St. Ambrose.* — Traditio 5 (1947) 311-312.

Signale quelques emprunts nouveaux de saint Ambroise à saint Basile. B. B.

373. F. R. M. HITCHCOCK. *Venerius, Bishop of Milan, Probable Author of the « De Sacramentis ».* — Hermathena 70 (1947) 22-38 ; 71 (1948) 19-35.

M. H. oppose tout d'abord le grand nombre des critiques qui, depuis Érasme, ont refusé la paternité du *De sacramentis* à Ambroise aux trois savants (G. Morin, R. H. Connolly et O. Faller) qui défendent l'authenticité de l'ouvrage. Mais le nombre n'a ici aucun poids. Les trois qui défendent l'authenticité sont les seuls qui aient fait une étude comparative minutieuse du traité. Les autres se sont contentés de généralités. M. H. veut ensuite montrer que *Sacr.* est postérieur à Ambroise. Voici deux exemples de ses arguments. *Sacr.* V, 1 cite *Cant.* 1,1 : *meliora sunt ubera tua super vinum.* Or l'ancienne latine avait *bona* ; *meliora* est la leçon de la Vulgate qu'Ambroise n'a pas pu connaître. Il est pourtant clair qu'ici, pas plus qu'ailleurs, *Sacr.* ne cite pas la Vulgate qui a non pas *super vinum,* mais *vino,* ce qui est du meilleur latin. Même chose pour *Sacr.* V, 11 : *induxit me rex in cubiculum suum, graecus in promptuarium et in cellarium suum.* Ici aussi M. H. invoque une influence de la Vulgate. Mais celle-ci ne connaît pas *promptuarium* et elle a le pluriel *cellaria.* Au surplus l'auteur en appelle au grec, et Ambroise en savait assez pour comprendre que *ταμεῖον* n'est pas une chambre à coucher. Il est d'ailleurs fallacieux d'opposer la Vulgate à l'ancienne latine comme si celle-ci était une grandeur fixe nettement déterminée. Elle a subi des révisions et son histoire est beaucoup plus compliquée que le croit M. H. Pour l'interprétation de l'Écriture, M. H. oppose *Sacr.* aux œuvres authentiques ; mais nous avons la surprise de constater que le *De mysteriis* n'y figure pas : il se range du côté de *Sacr.* Arrivés à la p. 34, nous apprenons qu'il est postérieur à *Sacr.*, donc moins authentique encore que celui-ci. M. H. se sépare ici de la nuée de témoins qu'il avait invoqués au début en sa faveur. Et de cette nouvelle thèse on ne donne pas la moindre preuve. Une note nous la promet pour l'avenir. Enfin, — et là M. H. atteint la pure fantaisie, — on veut montrer que le style de *Sacr.* est bien ce que devait être celui de Venerius, évêque de Milan (401-408). Car nous ne possédons pas une ligne écrite par ce personnage. Par contre, nous connaissons fort bien le style d'Ambroise, et les points de contacts variés et nombreux avec *Sacr.*, relevés par Faller et Connolly, sont décisifs. Mais M. H. n'en souffle mot. Il ne reste plus qu'à démontrer la postériorité de *Myst.* vis-à-vis de *Sacr.* pour conclure que ce traité n'est pas non plus authentique. Comme cette seconde thèse a servi partiellement de base à la première, nous tournons dans un cercle vicieux. Mais M. H. ne semble pas en être à un paralogisme près. Notons que *Sacr.* ne perdrait rien de son intérêt s'il était démontré qu'il est l'œuvre de Venerius. Mais il n'y a pas l'ombre d'une démonstration sérieuse. B. B.

374. J. QUASTEN. *Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis (Ein Beitrag zur Echtheitsfrage).* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, nº 20) 117-125.

Le *De sacram.* V, 14-17, parallèle au *De myst.* 56-58, se termine par ces mots : *Et ideo praeclara ebrietas quae sobrietatem mentis operatur.* M. Q. montre que cet oxymoron est familier à saint Ambroise et voit là une confirmation de l'authenticité du *De sacramentis*, de même que de l'hymne *Splendor paternae gloriae,* qui contient la même expression : *laeti bibamus sobriam ebrietatem spiritus.* B. B.

375. G. FIGUEROA. *The Church and the Synagogue in St. Ambrose.* A Dissertation (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Ser. II, 25). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, XXIV-47 p. Dl. 1.

La dissertation du P. F. comprenait quatre chapitres : 1) L'Église patriarcale et l'Église chrétienne ; 2) L'Église et la Synagogue par rapport à l'héritage d'Abraham ; 3) Le rejet de la Synagogue et l'établissement de l'Église ; 4) L'Église et la Synagogue comme épouses du Christ. Seul le chapitre 3 est édité ici. Il étudie le sens de l'expression *ecclesia ex gentibus congregata* et les causes du rejet de la Synagogue : manque de foi et ignorance des Écritures, sacrilèges, stérilité. Ambroise ne s'explique pas autrement sur ce qu'il entend par les *sacrilegia Iudaeorum.* Le P. F. n'a pas essayé de faire le départ entre ce qu'Ambroise a emprunté à ses prédécesseurs et ce qui est original. Mais l'inventaire est dressé avec grand soin. B. B.

376. M. PASTORE. *Gli angeli in S. Ambrogio.* — Romae, Pont. Universitas Gregoriana, 1949 ; in 8, 48 p.

M. P. édite les chapitres 4 et 9 d'une thèse sur l'angélologie de saint Ambroise : la nature spirituelle des anges, les relations entre les anges et les hommes. Pure méthode scolastique. En partant de ce que dit Ambroise de la spiritualité de Dieu, on arrive à démontrer, par une série de déductions, que les anges doivent être aussi incorporels. Il est vrai que saint Ambroise dit formellement le contraire dans le *De Abraham* II, 8, 58. Il suffit de remettre le passage dans son contexte pour écarter l'objection : Ambroise nie simplement l'existence d'un cinquième élément, l'éther, distinct des quatre éléments communs ; il ne nie pas l'existence d'êtres spirituels. Il faut beaucoup de bonne volonté pour admettre cette interprétation et ne pas voir là une influence d'Origène. Il en faut davantage encore pour admettre, avec l'auteur, une différence de nature entre les bons et les mauvais anges (p. 19). B. B.

377. W. J. DOOLEY. *Marriage According to St. Ambrose.* A Dissertation (Catholic University of Washington, Studies in Christian Antiquity, 11). — Washington, Catholic University of America Press, 1948 ; in 8, XVI-149 p. Dl. 2.

Saint Ambroise n'a traité du mariage nulle part *ex professo.* C'est en colligeant soigneusement tout ce qu'il a dit incidemment sur le sujet que M. D. a composé sa dissertation. La tableau ainsi obtenu est forcément très incomplet. A lire le chapitre 1er, sur la nature du mariage, on croirait qu'il s'agit d'un simple contrat, d'institution divine et ayant une valeur religieuse, mais sans rites sacramentels. Pourtant Ambroise, *Epist.* 19,7 dit bien clairement : *Nam cum ipsum coniugium velamine sacerdotali et benedictione sanctificare oporteat...* Cela ne suffit pas pour conclure que le mariage était, aux yeux d'Ambroise, un sacrement comme le baptême ou l'eucharistie. La notion de sacrement, dans le sens théologique actuel, était loin d'être définie. Cependant si l'on est arrivé à définir la sacramentalité du mariage, c'est sans doute en partant des rites sacrés et non du contrat. Passer ces rites sous silence, ou les reléguer parmi les accessoires sans importance, c'est appauvrir la doctrine de saint Ambroise. B. B.

Ve s. **378.** A. Chavasse. *Les deux rituels romains et gaulois de l'admission au catéchuménat que renferme le Sacramentaire gélasien (Vat. Reg. 316).* — Études de critique et d'histoire religieuses (voir *Bull.* VI, nº 287) 79-98.

Le premier de ces rituels est purement romain et s'accorde avec la discipline attestée au VIe siècle par Jean Diacre. Le second est d'origine gauloise et aurait été composé au Ve siècle, par la fusion du rite gaulois primitif et du rite romain ancien. Cela suppose que nous savons ce qu'était le rite gaulois primitif et, sur ce point, je crains que M. Ch. n'abuse de notices très brèves dont on ne peut pas tirer grand-chose. L'argument du silence ne doit être manié qu'avec grande prudence. B. B.

379. W. J. Lallou. *Intercession in the Roman Liturgy.* — American eccles. Review 120 (1949) 1-7.

Comment se fait-il que la prière d'intercession soit scindée en deux dans le Canon romain ? On a déjà fait diverses hypothèses pour résoudre ce problème. Celle que M. L. propose n'a pas plus de chance que les autres de le résoudre, parce qu'elle se base sur une fausse interprétation de la lettre d'Innocent Ier à Decentius (cf. R. H. Connolly, *Pope Innocent I « De nominibus recitandis »*, dans *Journal Theol. Stud.* 20, 1920, 215-226). B. B.

380. J. A. Jungmann S. J. *Pfingstoktav und Kirchenbusse in der römischen Liturgie.* — Miscellanea liturgica L. C. Mohlberg, I (voir *Bull.* VI, nº 20) 169-182.

L'octave de la Pentecôte n'est pas primitive dans le rite romain. Par le rapprochement des lectures et des stations des premiers jours avec celles du début du carême ancien, le P. J. montre le caractère pénitentiel de ces messes, qui marqueraient la reprise de la pénitence publique. Quel rapport ces messes ont-elles avec celles des quatre-temps qui suivent ? Est-ce une simple succession chronologique, ou bien les quatre-temps de Pentecôte sont-ils ordonnés eux aussi à l'administration de la pénitence ? C'est l'hypothèse vers laquelle penche visiblement le P. J. Mais dans l'état de nos connaissances, cela ne peut être qu'une hypothèse. B. B.

381. E. L. Heston. *Dogmatic Preaching of the Fathers.* — Ecclesiastical Review 103 (1940) 408-417, 497-502 ; 104 (1941) 26-42, 129-143, 210-219.

Exemples de la prédication chrétienne, surtout d'après saint Augustin et saint Léon, sur la vie divine du chrétien, son idéal de vie, les vertus en particulier. L'auteur suit un plan systématique sans essayer de retrouver la méthode générale de la prédication patristique. B. B.

382. W. Parsons. *The Mediaeval Theory of the Tyrant.* — Review of Politics 4 (1942) 129-143.

Depuis saint Augustin, le pape Symmaque, saint Grégoire le Grand, Cassiodore, Isidore de Séville, Alcuin, Grégoire VII, Honorius d'Autun, Jean de Salisbury, pour ne citer que les noms principaux, jusqu'à saint Thomas et Gilles de Rome.

M. P. distingue trois phases dans cette période ; elles correspondent aux époques où l'on admit la désobéissance au pouvoir politique en cas de contradiction avec la loi divine, en cas de contradiction avec la justice ou les intérêts de la communauté (point culminant avec la scolastique et saint Thomas), et enfin — après saint Thomas — où l'on retourne à la seule exception de la contradiction avec la loi divine. La tradition scolastique ne sera reprise qu'avec Cajetan, Dominique Soto, François de Vitoria, Suarez et Bellarmin. F. V.

383. P. Peeters. *CR de F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia* (voir *Bull.* VI, no 86). — Analecta bolland. 66 (1948) 325-331.

Tout en louant l'orientation générale du travail de M. M., le P. P. fait quelques critiques de détail. Pour l'histoire du monachisme notamment, il s'est fié à des travaux aujourd'hui dépassés. Il a aussi manqué parfois de critique dans l'usage de certains documents. On notera ce que le P. P. dit de la controverse qui mit aux prises saint Jérôme et Jean de Jérusalem. B. B.

384. D. Gorce. *Comment travaillait saint Jérôme.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 117-139.

M. G. expose quels étaient les instruments, les méthodes et les conditions de travail de saint Jérôme et quelles difficultés particulières il avait à surmonter. M. G. est peut-être trop enclin à prendre au pied de la lettre ce que dit saint Jérôme : « Jérôme est de ceux qui ne se mettent à l'œuvre que sur commande » (p. 134). Il faudrait faire, dans les déclarations du grand écrivain, la part de la fiction littéraire. N'oublions pas que c'est un rhéteur. B. B.

385. F. Cavallera S. J. *L'épître pseudo-hiéronymienne « De viro perfecto » (PL 30, 75-104).* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 158-167.

Le P. C. s'accorde avec le P. J. Madoz (voir *Bull.* V, no 720) pour placer cet écrit à la fin du IVe siècle, mais il hésite à affirmer qu'il provient de l'Italie du Nord. B. B.

386. J. Quasten. *A Pythagorean Idea in Jerome.* — American Journ. Philol. 63 (1942) 207-215.

Il s'agit dans *Epist.* 64,19 de l'expression *veste linea nihil in se mortis habente*, à propos de l'aube des néophytes, qu'on oppose à la *vestis pellicea* qu'ils ont déposée. M. Q. y voit l'opposition entre la laine et le lin, dont il retrace l'origine jusqu'aux pythagoriciens. Mais *pellicea* désigne-t-il jamais un vêtement de laine ? B. B.

387. J. de Blic S. J. *Syndérèse ou conscience ?* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 146-157.

Le P. de B. établit solidement, d'après le contexte et la tradition manuscrite, que dans son Commentaire sur Ézéchiel saint Jérôme avait écrit, non pas *sunderesis*, mais *suneidesis*. C'est grâce à la *Glosa ordinaria* que le terme *sunderesis* a prévalu universellement chez les théologiens du moyen âge. O. L.

388. J. Leclercq O. S. B. *Saint Jérôme docteur de l'ascèse.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 140-145.

On trouve dans *Paris Nat. lat. 561*, f. 47r-51v, un centon monastique tiré des œuvres de saint Jérôme. Dom L. en donne une analyse (références p. 144-145) et le compare avec un autre centon, grégorien celui-là, qu'il a publié ailleurs (*Un centon de Fleury sur les devoirs du moine*, dans *Analecta monastica* I, Rome 1948, p. 75-89; voir *bull.* VI, nº 407). B. B.

389. A. D. Nock. *Two Notes.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 48-56.

La première note concerne un témoignage, resté inaperçu, sur l'*Asclepius* dans le *Liber de promissionibus* attribué à Quodvultdeus. M. N. fait quelques objections à cette attribution. La seconde note identifie un *nescio quem*, cité par Augustin, *De divinatione*, qui aurait fait une prédiction sur la destruction du temple de Sérapis : il s'agit, d'après la biographie écrite par Aedesius, d'Antonin, fils d'Eustathius et de Sosipatra. B. B.

390. F. Chatillon. *Hic, ibi, interim.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 194-199.

Ces trois termes ont un sens religieux : *hic*, ici-bas ; *ibi*, là-haut. Seul *interim* n'a pas de correspondant dans la langue religieuse d'aujourd'hui. Il désigne le temps de l'attente. Exemples de saint Augustin, saint Césaire, saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry. B. B.

391. B. Pruche O. P. *L'originalité du traité de saint Basile sur le Saint-Esprit.* — Revue Sciences philos. théol. 32 (1948) 207-221.

L'influence de saint Basile sur la doctrine trinitaire de saint Augustin a pu s'exercer par l'intermédiaire de saint Ambroise. Mais a-t-elle pu s'exercer directement comme le P. P. semble le croire ? Cela me paraît problématique. Il n'y a jamais eu, que je sache, de traduction latine du *De Spir. sancto* de saint Basile au Ve siècle. Augustin a pu connaître l'œuvre de Didyme par la traduction de Jérôme ; mais il est peu probable qu'il ait lu en grec un auteur aussi difficile que Basile. Au sujet de la procession du Saint-Esprit, le P. P. pose une question à laquelle, en somme, il ne répond pas. Où Augustin a-t-il trouvé que l'Esprit était l'amour du Père et du Fils ? Chez les Latins ? C'est peu probable, dit le P. P. Chez les Grecs ? On ne trouve pas plus cette idée chez Basile que chez les autres Pères grecs. Peut-être le P. P. a-t-il eu tort de ne pas chercher chez les Latins. Pour Marius Victorinus, l'Esprit est *connexio* (cf. *Hymn.* 3 ; PL 8, 1146) du Père et du Fils, bien que l'Esprit ne soit pas pour lui amour, mais *notio*. Il y a là peut-être une idée qui a pu inspirer saint Augustin. B. B.

392. A. Hudson-Williams. *Orientius and Lactantius.* — Vigiliae christianae 3 (1949) 237-243.

Orientius, *Comm.* I, 43-70 s'inspire de trois passages de Lactance, *Inst.* VII, 5, 16-18 et 6,1 ; VI, 1, 5-6. Il faut noter cependant qu'il n'y a à peu près aucune ressemblance littérale. B. B.

393. J. Kollwitz. *Die Heilsführung der Heidenwelt. Ein Beitrag zum Verständnis des Missale Romanum.* — Theologie u. Glaube 34 (1942) 182-193.

L'auteur relie, par une transition qui me paraît un peu subtile, la préparation

au christianisme par la sagesse des philosophes et le rôle providentiel de l'empire romain dans l'établissement et la diffusion de l'Église d'après les Pères et la liturgie romaine. B. B.

394. F. Chatillon. *Au dossier de la « caritas ordinata »*. — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 65-66.

A propos de l'étude de M. F. Guimet sur la *caritas ordinata* (cf. *Bull.* V, n° 301), M. Ch. repère l'expression chez le maître de saint Césaire, Julien Pomère, *De vita contemplativa* (PL 59, 497). O. L.

395. J. J. Gavigan. *Fulgentius of Ruspe on Baptism.* — Traditio 5 (1947) 313-322. VIe s.

Bonne étude d'ensemble sur la doctrine et la pratique du baptême chez Fulgence de Ruspe. A propos du baptême *in nomine Iesu*, le P. G. estime, contrairement à l'opinion de J. Tixeront et du P. G. G. Lapeyre, que Fulgence le considère comme valide. Cela ne semble pas très clair. B. B.

396. F. Vandenbroucke. *Saint Benoît, le Maître et Cassiodore.* — Rech. Théol. anc. et méd. 16 (1949) 186-226.

Examen statistique de certains des arguments proposés pour résoudre la question des rapports entre la Règle bénédictine et la *Regula Magistri*. La méthode n'est pas familière aux philologues, mais utilisée avec discernement, elle est susceptible de résultats non négligeables. Retenons les conclusions. Les deux documents en question sont tous deux composites, au moins quant aux procédés littéraires de composition. Les textes sont suffisamment étendus pour permettre une comparaison statistique valable, et pour déclarer que les parties communes (celles qui se déroulent parallèlement, aux variantes près) s'opposent, dans les deux textes, aux parties propres (celles où le développement est personnel, malgré des points de contact). Le seul test qui impose cette conclusion est celui des divergences dans l'emploi des clausules rythmées. Mais cela n'entraîne pas nécessairement la multiplicité d'auteurs : un même auteur peut varier, dans une très notable mesure, sa régularité en de telles choses. C'est dire, notamment pour la Règle bénédictine, que la dualité d'auteur est incertaine. Faut-il alors faire dépendre la rédaction définitive de la Règle bénédictine de la *Regula Magistri* ? Nouvelle question, à laquelle une réponse négative, catégorique cette fois, s'impose par l'examen statistique des variantes entre les parties communes des documents. Enfin, l'attribution de la *Regula Magistri* à Cassiodore n'est contredite catégoriquement par aucun des tests : laisser-passer, sans plus. F. V.

397. N. R. Ker. *Medieval Libraries of Great Britain.* A List of Surviving Books (Royal Historical Society, Guides and Handbooks, 3). — London, Royal Historical Society, 1941 ; in 8, xxiv-169 p.

Cet important ouvrage est constitué surtout par deux listes alphabétiques. La première reproduit un fichier compilé par MM. C. R. Cheney, R. W. Hunt, J. R. Liddel, R. A. B. Mynors et M. K. lui-même, tous *scholars* jouissant de la meilleure réputation scientifique. Leur fichier sera mis à la disposition du public à la Bibliothèque bodléienne d'Oxford. On y trouve, dans l'ordre alphabétique

des dépôts anciens, les manuscrits et imprimés ayant appartenu à des religieux, des cathédrales, collégiales, universités, collèges, dans le domaine de la Grande-Bretagne actuelle, jusque vers 1540. Les auteurs indiquent en outre le domicile actuel de ces livres, leur date, et les études sur les bibliothèques médiévales. Les attributions se fondent sur les ex-libris, inscriptions, reliures, écritures, annotations, contenu, catalogues anciens. Cela représente 500 bibliothèques et 4200 livres environ, la plupart enlevés aux monastères lors de leur suppression par Henri VIII. Cette première liste (p. 1-123) est suivie d'un index des manuscrits (p. 125-168), d'après leur séjour actuel, renvoyant au dépôt ancien. Les auteurs de ce travail se sont renseignés aussi bien que possible, surtout dans les manuscrits eux-mêmes. Ils dépendent cependant dans une large mesure des catalogues modernes, de valeur variée. M. K. nous offre donc un précieux instrument de travail. Cela nous permet de nous former une certaine idée du contenu des bibliothèques médiévales et, par ailleurs, de reconnaître souvent l'origine des manuscrits que nous utilisons. Une table des noms de personnes eût demandé beaucoup de temps et de nombreuses pages supplémentaires, mais elle eût rendu d'énormes services. Les usagers de ce répertoire regretteront donc fort son absence. Il est vrai qu'elle est peut-être due davantage à la guerre et aux éditeurs qu'aux auteurs, de même que le tirage très insuffisant. Ce volume, paru il y a 9 ans, est épuisé depuis longtemps. Pour en faire ce compte rendu, nous avons dû l'emprunter à une des rares bibliothèques belges qui ont réussi à l'obtenir. Nous saisissons cette occasion pour regretter les trop nombreuses éditions « confidentielles » d'ouvrages scientifiques souvent pratiquement réservées à des membres de sociétés, alors que, dans le monde entier, de nombreux chercheurs en ont le plus pressant besoin. H. P.

398. E. R. Curtius. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* — Bern, A. Francke, 1948 ; in 8, 601 p. Fr. 39, rel. 44.

M. C. estime que les littératures occidentales forment un ensemble cohérent et que, pour les comprendre, il faut remonter à leur source commune : le passé gréco-romain et, plus particulièrement, le moyen âge latin. Pendant plus de quinze ans il a travaillé à l'élaboration de cet ouvrage monumental où sont étudiés, sous l'angle de leur provenance historique, les principaux thèmes de la rhétorique, de la topique, de la métaphorique, de la poétique. Quelques thèmes et genres occupent tout un chapitre : la déesse nature, les héros, l'idéalisation des paysages, les muses, le livre comme symbole, le classicisme, le maniérisme. M. C. s'attache également à dégager les rapports entre la littérature et le régime pédagogique des *Artes*, entre la poésie d'une part et la philosophie et la théologie d'autre part. Un chapitre sur Dante couronne l'exposé. Dans les vingt-cinq *excursus* qui terminent le livre on trouvera une masse de renseignements complémentaires.

L'ouvrage de M. C. n'intéresse évidemment ce *Bulletin* que par le sens qu'il donne et par le rôle qu'il assigne, dans l'histoire générale de la littérature, à la philosophie et à la théologie du moyen âge. Les principales conclusions de M. C. à cet égard ont déjà paru auparavant sous forme d'articles de revue. Elles ont été analysées *Bull.* V, n° 158 (philosophie) ; IV, n°s 1909-10 (théologie) ; V, n° 109 (Dante) ; V, n° 306 (le système des vertus). M. C.

399. A. Koyré. *Aristotélisme et platonisme dans la philosophie du moyen âge.* — Les gants du ciel, cahier 4 (Montréal, 1944) 75-107.

400. R. McKeon. *Aristotelism in Western Christianity.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, n° 2) 206-231.

Dans cette synthèse le moyen âge occupe évidemment la grande place. M. McK. veut mettre en lumière la complexité du problème que posait, pour les chrétiens, la réflexion philosophique et les diverses manières dont ils l'ont résolu. L'influence d'Aristote s'exerce, du reste, plus ou moins consciemment par de multiples détours et, selon le goût et l'information des intéressés, le Philosophe revêt les figures les plus contradictoires. C'est le droit acquis par Platon qui constitue à la fois le grand obstacle et le grand stimulant dans la lutte pour l'aristotélisme, les adversaires s'efforçant de démontrer l'incompatibilité des deux doctrines, les défenseurs leur harmonie ou même la supériorité d'Aristote.

M. C.

401. A. E. HAYDON. *The Influence of Medieval Judaism on Christianity.* — Environmental Factors (voir *Bull.* VI, nº 2) 232-251. VIII es.

Le facteur principal de l'influence juive sur le christianisme a été à toutes les époques, cela va de soi, la lecture de l'Ancien Testament. Le souvenir de ce lien par les Écritures et de ses propres origines historiques a rendu l'Église du moyen âge généralement tolérante à l'égard du judaïsme. Cette tolérance s'est traduite le plus souvent, surtout entre le VIIIe siècle et la fin du XIIIe, par une influence directe considérable des Juifs sur la pensée et la société chrétiennes. M. H. la rencontre notamment dans les sciences naturelles, en exégèse, en philosophie, en théologie. Elle s'est exercée de diverses manières, dont plusieurs restent pour nous mystérieuses, mais elle atteint son apogée dans l'œuvre des traducteurs.

M. C.

402. P. MEISSNER. *Germanentum, Christentum und Antike in der englischen Kulturideologie.* — Germanisch-romanische Monatschrift 30 (1942) 179-196.

Étude assez générale, à partir du VIIIe siècle. F. V.

403. J. LECLERCQ O. S. B. *L'humanisme bénédictin du VIIIe au XIIe siècle.* — Analecta monastica. Première série (Studia anselmiana, 20. — Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1948 ; in 8, 239 p.) 1-20.

Pages suggestives sur l'histoire du conflit entre l'idéal monastique, fait de vie contemplative, et le besoin de culture humaniste, nécessaire d'une part à la vie contemplative, mais d'autre part dangereuse au repos de l'âme en Dieu. De là, les moines furent des lettrés, mais non des intellectuels, et rarement des théologiens. Dom L. cite nombre d'exemples, dont les plus marquants datent du XIIe siècle (Pierre Abélard, Goswin, abbé d'Anchin).

O. L.

404. S. AXTERS O. P. *La spiritualité des Pays-Bas* (Bibliotheca Mechliniensis, série II, 1). — Louvain, E. Nauwelaerts, 1948 ; in 12, 183 p. Fr. 65.

Ce volume n'a pas les dimensions massives de tant d'ouvrages érudits, mais on sent que l'auteur possède de façon peu commune son sujet, ne serait-ce que par l'appel aux inédits ou par les brèves discussions qui, de-ci de-là, justifient une manière de voir discutée. Mais il y a bien plus. Il y a une thèse sur l'histoire spirituelle des Pays-Bas. Et cette thèse, le lecteur averti pourra la discuter en lui opposant d'autres arguments, — que le P. A. connaît très bien d'ailleurs, — mais il ne pourra l'ignorer purement et simplement.

Cette thèse, c'est l'existence d'une spiritualité spécifique que l'auteur attribue, non pas géographiquement aux dix-sept provinces des anciens Pays-Bas (encore que « spiritualité des Pays-Bas » paraisse au P. A., p. 123, la meilleure désignation de l'objet qu'il étudie) mais à une certaine homogénéité doctrinale surajoutée à la physionomie propre de chaque auteur ou de chaque école particulière. Pour le P. A., cette homogénéité est due à « l'emprise de Ruysbroec » (p. 129, 134). Les pages où l'auteur explique cette homogénéité, celles où il cherche donc à découvrir l'originalité propre de la spiritualité des Pays-Bas, sont parmi les mieux pensées et les plus nuancées du livre : « plus une question d'orientation que d'indépendance foncière » (p. 133). Ceci permet au P. A. de faire le partage entre vérité et erreur quand on en vient à parler des « liens de parenté qui rattachent Ruysbroec à la spiritualité rhénane » (p. 129). Et nous pensons qu'avec les nuances que le P. A. ne cesse de donner à sa pensée et l'autorité d'un contact assidu avec les auteurs qu'il décrit, il a raison de reconnaître en Ruysbroeck et en ses successeurs une « orientation » qui n'est pas exactement celle des sermons d'Eckhart ou de Tauler, ni celle du *Livre de la vérité* de Suso.

Cette thèse commande le plan du livre. Les origines de la spiritualité des Pays-Bas se confondent pratiquement avec celle du christianisme, jusqu'à l'efflorescence bénédictine au XIe et au XIIe siècle (Rupert de Deutz), puis les siècles cisterciens, XIIe et XIIIe. La cistercienne Béatrice de Nazareth, suivie bientôt par la béguine Hadewijck, puis par Gérard Appelmans et sa *Glose sur le Pater*, fait pressentir une mystique spéculative qui atteindra son apogée avec Ruysbroeck. Le chapitre suivant, consacré à ce dernier, est des plus importants, nous avons dit pourquoi. Ruysbroeck, de son côté, est d'abord à l'origine d'un courant spéculatif, dont le chapitre III suit les traces jusqu'au XVIIIe siècle, à partir de Jean de Leeuwen et de Denys de Rijckel : c'est un des mérites du livre que de révéler l'histoire de ce courant à travers six siècles d'histoire. Un autre courant, issu aussi de Ruysbroeck (mais nous croyons qu'ici le lien est plus lâche) et déjà décelable en Jean de Schoonhoven, sera divulgué par la *Devotio moderna* : les auteurs qu'il a inspirés sont innombrables, et pas seulement dans les Pays-Bas.

Enfin, un appendice (p. 131-182) donnant la liste des traductions françaises, des divers auteurs néerlandais, réunit 391 numéros et constitue l'un des trésors de ce livre excellent. F. V.

405. R.-M. S. Heffner. *Zum Weissenburger Katechismus.* — Journal of English and Germanic Philology 40 (1941) 545-554 ; 41 (1942) 194-200.

M. H. conclut d'une étude philologique détaillée que l'original du Catéchisme de *Wissembourg 91* est à localiser à Murbach, à la fin du VIIIe siècle. F. V.

IXe s. **406.** K. Jordan. *Der Reichsgedanke der deutschen Kaiserzeit.* — Kieler Blätter 1942, 137-151.

M. J. ne fait guère que constater les conclusions des travaux les plus récents sur le sujet, depuis Charlemagne jusqu'au bas moyen âge. Il note l'influence de la querelle des investitures sur la sécularisation de l'idée d'empire et son rattachement plus marqué aux concepts juridiques romains. Sous les Hohenstaufen, et Frédéric II en particulier, se développe l'idée du *dominium mundi* et de la nécessité naturelle de l'état. M. J. souligne rapidement l'influence de la scolastique sur les théories politiques de Dante. H. B.

407. J. LECLERCQ O. S. B. *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines.* — Anclecta monastica (voir *Bull.* VI, n° 403) 75-90.

Dom L. édite d'après *Vat. Regin. 140*, f. 66r-72v, un recueil de textes patristiques (surtout de S. Grégoire) provenant de l'abbaye de Fleury. Ces textes ne sont pas jetés au hasard, mais ils sont arrangés, adaptés au but de l'auteur qui, soulignant les devoirs des moines, insiste sur la pauvreté, condition indispensable pour pratiquer le renoncement total, qui est l'essence de la vie monastique, et pour vaquer à la contemplation. O. L.

408. J. LECLERCQ O. S. B. *Les « Munimenta fidei » de saint Benoît d'Aniane.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, n° 403) 21-74.

Dom L. présente les *Munimenta fidei* de saint Benoît d'Aniane, collection d'opuscules conservés dans *Paris Nat. lat. 2390.* Cet ensemble contient une *Forma fidei*, dont le savant érudit publie les parties originales, c'est-à-dire les parties qui ne sont pas de simples citations des Pères (avant tout saint Augustin). C'est une « sorte de théologie fondamentale, d'apologétique justifiant la foi » (p. 69), traité sur Dieu un et trine, sur l'âme image de la Trinité, sur la possibilité et le mode de la vision de Dieu ; le tout s'achève par un traité sur la charité envers Dieu et le prochain et se couronne par un éloge de la sagesse. Ce traité est le type de ce que sera la théologie monastique des siècles suivants : l'activité intellectuelle du moine est au service d'un approfondissement personnel de sa foi et de sa charité. O. L.

409. *Heliand und Genesis.* Herausgegeben von O. BEHAGHEL (Altdeutsche Textbibliothek, 4). Sechste Auflage. — Halle (Saale), M. Niemeyer, 1948 ; in 12, XXXV-290 p. Mk. 6.80.

Nous avons signalé dans ce *Bulletin* quelques-unes des nombreuses études consacrées, en ces quinze dernières années, à l'*Heliand* et à la *Genesis* vieille-saxonne (voir *Bull.* III, n° 639 ; IV, n°s 637-639 ; V, n°s 760-763). On trouvera une littérature fort abondante, allant jusqu'en 1948, dans l'introduction de la présente édition, où sont envisagés les principaux problèmes textuels, littéraires, historiques et même doctrinaux. C'est dire que cette sixième édition n'est pas, comme la cinquième (1933), une simple reproduction du texte de O. Behaghel. L'apparat, comme l'introduction, tient compte des travaux récents et il résulte d'une remarque de la p. XXIII que l'auteur de cette refonte est M. W. Mitzka. M. C.

410. N. R. KER. *English Manuscripts owned by Johannes Vlimmerius and Cornelius Duyn.* — Library, Ser. IV, 22 (1941-42) 205-207.

Le ms. *Londres Brit. Mus. Harley 3061*, contenant des traités de Paschase Radbert et le *De corpore et sanguine Domini* de Lanfranc, provient du monastère de Saint-Martin à Louvain. C'est le manuscrit dont parle le prieur Jean Vlimmerius dans son édition de Paschase (Louvain, 1561) et qui lui avait été apporté d'Angleterre par Richard Brandisby. H. B.

411. W. VON DEN STEINEN. *Notker der Dichter und seine geistige Welt.* I : *Darstellungsband.* II : *Editionsband.* — Bern, A. Francke, 1948 ; 2 vol. in 8, 640, 227 p. et 5 pl. Fr. 44, rel. 54. Xe s.

Notker Balbulus († 912) a été beaucoup moins étudié, en ces dernières années, que son homonyme plus jeune d'un siècle, Notker Labeo. Il est surtout célèbre comme poète liturgique et atteint, sous ce rapport, une grande perfection. Mais il a laissé aussi d'autres écrits d'une certaine importance, parmi lesquels un *Sermo Galli Confessoris* qui lui fut attribué récemment (voir *Bull.* V, n[os] 279-280) et dont M. v. d. S., notre meilleur connaisseur de Notker, confirme aujourd'hui l'authenticité (*Darstellungsband*, p. 494).

Dans son volumineux *Darstellungsband*, M. v. d. S. consacre un premier livre à la vie de Notker. Un deuxième introduit à la technique des *Sequentiae* liturgiques, un troisième à leur authenticité. Les livres IV-VII les analysent et apprécient en détail. Le huitième étudie les séquences qui ne peuvent être de Notker mais portent le cachet de son école. Les livres IX-X complètent et illustrent documentairement l'exposé. Relevons-y les p. 492-521, où sont consignées de précieuses indications bibliographiques et une excellente notice sur l'ensemble des écrits de Notker.

Le dessein principal de M. v. d. S. est de « révéler l'esprit, la beauté, l'originalité des hymnes notkériennes » (p. 147). Mais cela même l'oblige et lui permet d'opérer, parmi les *hymni* attribués à Notker, la difficile discrimination tentée déjà plus d'une fois, mais restée toujours incertaine, entre *authentica* et *spuria*. Les manuscrits, dont les plus anciens sont postérieurs d'un bon demi siècle à la mort du poète, nous livrent un noyau commun et indiscutable, mais tous y joignent un choix variable de pièces répondant à des besoins liturgiques déterminés et dont quelques-unes viennent certainement de Notker. Qu'en est-il des autres ? M. v. d. S. estime, à bon droit, que l'étude purement technique de ces *hymni* ne permet pas de résoudre le problème. Vivant depuis de longues années dans l'intimité du poète, il est convaincu cependant qu'il reconnaît ses poèmes pour ainsi dire de l'intérieur. Le critère est dangereux, mais à suivre M. v. d. S. à travers les commentaires minutieux de chacune des séquences, on ne résiste pas à l'impression que son flair est justifié. Il réussit ainsi, sans négliger les critères paléographiques, historiques et proprement littéraires, à réunir sous le nom de Notker 40 séquences et à préciser l'origine des 40 autres qui figurent dans les anciens manuscrits du *Liber Ymnorum*.

Dans son *Editionsband*, M. v. d. S. publie ces quatre-vingts pièces, ainsi que les poèmes de Notker qui n'appartiennent pas au *Liber Ymnorum*, y compris deux *dubia* : *Versiculi de septem liberalibus artibus* ; *Introductiones ad Introitum missae*. Les séquences authentiques sont accompagnées d'une traduction allemande. Le sous-titre du volume porte : *Notkeri Liber Ymnorum. Editio princeps authentica*. Par là M. v. d. S. entend non seulement qu'il édite ses textes d'après l'ensemble des anciens manuscrits, mais surtout qu'il reconstitue le *Liber Ymnorum* tel que l'auteur le dédia, en 884, à Liuthard de Verceil. En conséquence, M. v. d. S. exclut résolument du recueil que nous livre la tradition manuscrite les pièces qui lui paraissent inauthentiques et y insère, dans l'ordre de l'année liturgique, toutes celles que d'après ses critères il estime authentiques. Le recueil ainsi obtenu ne manque ni d'allure, ni de cohésion. On doit se demander, cependant, du point de vue critique, s'il a jamais existé tel quel. M. v. d. S. en est convaincu, et il connaît à fond tous les aspects du problème. Mais il restera toujours que la tradition manuscrite ne nous permet d'atteindre le *Liber Ymnorum* que dans l'état altéré où il se trouvait près d'un siècle après sa composition. Rien ne démontre à notre sens que l'opuscule, — *minimum codicellum*, — dédié en 884 à Liuthard, contenait toutes les séquences authentiques, ni même qu'il excluait toute pièce d'emprunt. A cet égard, le témoignage de notre plus ancien manuscrit, *Einsiedeln 121*, mérite, croyons-nous, un nouvel examen. Ajoutons que le recueil reconstitué par M. v. d. S. s'accorde, à quelques exceptions près,

et pour l'ordonnance et pour le choix des textes, avec ce manuscrit (première série de séquences). Cet accord confirme singulièrement, pour l'essentiel, les conclusions de l'éditeur, mais nous suggère d'autre part trois remarques : 1) On ne voit pas pourquoi M. v. d. S. n'a pas maintenu, avec *Einsiedeln*, la séquence *Rex regum deus noster* à la fête de saint Eusèbe ; 2) A part *A solis occasu*, qui est probablement d'Ekkehard Ier, toutes les pièces, — huit au total, — insérées par *Einsiedeln* parmi la série considérée comme authentique sont, de l'aveu même de M. v. d. S., contemporaines et voisines de Notker. On ne voit pas pourquoi elles n'auraient pu figurer dans le *Liber Ymnorum* primitif ; 3) Parmi les pièces des séries complémentaires d'*Einsiedeln*, il en est plusieurs que M. v. d. S. dit provenir de l'école de Notker. Est-il certain qu'aucune d'elles ne peut être authentique ?

Soulignons pour finir la très grande érudition dont l'ouvrage de M. v. d. S. fait preuve, mais regrettons que le découpage et la dispersion extrême des problèmes critiques en rend la consultation difficile. M. C.

412. F. WEIGLE. *Rather-Fragmente.* — Quellen u. Forsch. aus italien. Archiven u. Bibliotheken 32 (1942) 238-242.

M. W. a déjà fait connaître deux fragments de l'*Excerptum ex dialogo confessionali* (voir *Bull.* IV, no 682) : l'un appartenant au ch. 34, dans *Munich Staatsarchiv, Freising Lit. 3 b* ; l'autre dans *Valenciennes 843* (*625*), qui serait le début de la finale originale du traité de Rathier. Il en a trouvé un troisième dans le même manuscrit de Munich, qui vient confirmer cette hypothèse : on a ici la dernière partie de cette finale, qui reproduisait les titres des 99 chapitres du *Liber de corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert. Elle se termine par une phrase mutilée, où l'on reconnaît l'écriture de Rathier. Les trois fragments appartenaient au même manuscrit. H. B.

413. J. M. MILLÂS VALLICROSA. *Nuevas aportaciones por el estudio de la transmisión de la ciencia a Europa a través de España.* — Barcelona, Casa provincial de Caridad, 1943 ; in 8, 61 p.

Discours de réception à la *Real Academia de Buenas Letras* de Barcelone, le 23 mai 1943. M. M. souligne la large part que prit l'Espagne médiévale dans la transmission à l'Europe occidentale de la science antique et arabe. Il parle de Gerbert, de Jean de Séville, de Hugues de Santalla, de maints autres, mais surtout de Pierre Alphonse de Huesca. La réponse académique est de M. T. Carreras Artau. H. B.

414. D. VAN DEN EYNDE O. F. M. *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1235).* — Antonianum 24 (1949) 183-228, 439-488 ; 25 (1950) 3-78. XIe s.

L'objet de ce travail est strictement limité à la notion de sacrement depuis l'époque de Bérenger de Tours († 1088) jusqu'à la veille des grands maîtres du XIIIe siècle, Jean de la Rochelle, Albert le Grand, Odon Rigaud et autres. Bérenger optait pour les définitions augustiniennes, surtout *sacrum signum* et *invisibilis gratiae visibilis forma* ; ces définitions se répandirent grâce à Lanfranc du Bec, Yves de Chartres, Pierre Abélard. Cependant, depuis 1120, certains théologiens modifient les formules en *sacrae rei signum* et *invisibilis gratiae visibile signum* ; d'autres s'attachent à définir le sacrement au sens strict, tels

Hugues de Saint-Victor, la *Summa sententiarum* et spécialement Pierre Lombard, qui adopte à la fois les définitions augustiniennes, celle de la *Summa sententiarum* et la doctrine du septénaire. Depuis le Lombard jusqu'à Guillaume d'Auxerre, tout en transmettant les formules reçues, on apporte des définitions complémentaires : *sacrum signans et sacrum signatum*, *sacramentum id efficit quod figurat*, *sacramentum sacrum signans rei sacrae* ; et l'on critique les formules reçues en notant que tout *signum rei sacrae* n'est pas un sacrement au sens vrai du mot, que le signe extérieur, *visibilis forma*, ne constitue pas l'essence, mais seulement la condition indispensable du sacrement, et enfin que l'efficacité, *id efficit quod figurat*, n'est pas propre aux seuls sacrements du Nouveau Testament. A partir de 1220, la théorie fait de nouveaux progrès, grâce surtout à Guillaume d'Auxerre, à Hugues de Saint-Cher, à Alexandre de Halès et à leurs disciples respectifs, sans compter certains théologiens plus indépendants tels que Roland de Crémone, Herbert d'Auxerre et autres. On maintient certaines formules traditionnelles, celles du Lombard, de Hugues de Saint-Victor et plusieurs post-lombardiennes ; on soumet à un examen plus poussé l'expression *invisibilis gratiae visibilis forma* ; on tente des classifications en distinguant le sens strict et le sens plus ou moins large. Des essais de ce genre furent présentés par Alexandre de Halès, Hugues de Saint-Cher.

Nous n'avons pu que résumer le contenu de cette monographie qui nous paraît un modèle du genre. La grande partie du matériel était inédite ; nous ne connaissons pas d'écrit qui ait échappé à l'attention de l'infatigable chercheur. Ce matériel est d'une extrême complexité, par suite de la multiplicité et de l'enchevêtrement des définitions : le P. V. d. E. a su dégager les lignes du développement doctrinal avec un aperçu respectueux des nuances. Il a eu l'heureuse idée de publier *in extenso* en appendice nombre de textes à partir de celui de Guillaume d'Auxerre. Il ne lui reste plus qu'à poursuivre une enquête si savamment conduite. O. L.

415. D. Van den Eynde O. F. M. *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240).* — Rome, Antonianum 1950 ; in 8, xv-195 p.

Le P. V. d. E. a été fort bien inspiré en réunissant en un volume les trois articles parus dans l'*Antonianum* (cf. *Bull.* VI, nº 414). En appendice, il a ajouté 5 pages de compléments d'information ; au début (p. V-XV) il a dressé un précieux index bibliographique ; et à la fin, il présente les tables des manuscrits, ainsi que la table alphabétique des noms propres et des matières ; celle-ci, très complète, donne à elle seule une idée assez nette déjà du développement de chaque formule et de chaque notion. O. L.

416. R. Willard. *An Old English « Magnificat »*. — University of Texas ...Studies in English 1940, 5-28.

En regard du texte correspondant du *Transitus B*, M. W. publie la dernière partie de *Blickling Homily XIII* (dont il s'est déjà occupé ; voir *Bull.* IV, nºˢ 703, 704), d'après *Cambridge Corp. Christi Coll. 198*, en l'illustrant de larges notes explicatives. H. B.

417. J. Leclercq O. S. B. *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, nº 403) 91-114.

Ces pages de dom L. sont un supplément à son ouvrage sur Jean de Fécamp (cf. *Bull.* V, n° 905). Le moine du XIe siècle a fait école. Parmi les écrits qui en dépendent, dom L. signale le florilège de *Zwettl Stiftsbibl. 164*, contenant des prières qui s'inspirent de Jean de Fécamp, mêlées à des extraits de saint Anselme et de saint Bernard. Le savant chercheur a en outre repéré dans *Bruxelles Bibl. roy. 12860-65* des *suspiria* ou aspirations de l'âme vers l'union à Dieu, où apparaît de même l'influence du moine mystique. Il édite ces textes inconnus jusqu'ici.

O. L.

418. A. J. MACDONALD. *Lanfranc.* A Study of His Life, Work and Writing. — London, S. P. C. K., 1944 ; in 8, VIII-307 p. Sh. 12.6.

Le *Lanfranc* de M. M. a paru en première édition dès 1926. Comme son *Berengar* (voir *Bull.* I, n° 730), publié en 1930, c'est un ouvrage d'une haute valeur documentaire. On y trouvera une biographie très complète et d'excellentes pages sur l'activité littéraire de Lanfranc. Cette nouvelle édition n'est qu'une réimpression. M. M. y a joint, en appendice, le texte d'un article publié par lui en 1930 dans le *Journal of Theological Studies* : *Eadmer and the Canterbury Privileges.* M. M. y revient sur la question des faux que H. Boehmer attribue, indûment d'après lui, à Lanfranc et qu'il est tenté d'endosser à Eadmer. Dans sa nouvelle préface, toutefois, M. M. se montre moins assuré à ce dernier égard que dans l'article et note : « it may well be that Eadmer had nothing to do with it ».

M. C.

419. PH. DELHAYE. *L'organisation scolaire au XIIe siècle.* — Traditio 5 (1947) 211-268.

M. D. prépare un travail d'ensemble sur l'enseignement de la morale au XIIe siècle. On en trouvera ici le point de départ : une introduction richement documentée sur l'évolution du régime scolaire au XIIe siècle. Après un coup d'œil sur le genre de vie des moines et des chanoines tant réguliers que séculiers, M. D. s'attache aux écoles : les écoles monastiques, tendant à supprimer les écoles extérieures ; les écoles des clercs, réguliers et séculiers, tendant au contraire à développer la vie intellectuelle (parmi les chanoines réguliers, une place importante est assignée aux Victorins) ; les écoles des nombreux chapitres séculiers ; enfin les écoles des maîtres agrégés, auxquels était accordée la *licentia docendi* : nous sommes ici à la veille de l'érection des universités. De nombreux exemples concrets rendent la lecture de ces pages extrêmement agréable et instructive.

O L.

420. A. L. GABRIEL. *English Masters and Students in Paris during the XIIth Century.* — Analecta Praemonstr. 25 (1949) 51-95.

Dans cette étude fouillée, en vue de déceler les origines de la « nation » anglaise à l'Université de Paris, M. G. passe en revue les très nombreux étudiants et professeurs anglais à Paris au XIIe siècle dans les diverses facultés. Nous ne pouvons les énumérer ici : ils sont trop. Tout naturellement, ils se groupent et, de plus en plus, les étudiants insulaires préfèrent choisir pour maître un compatriote.

H. P.

421. M. GRABMANN. *Die Theologie der Frühscholastik im Lichte der Handschriftenforschung.* — Theol. Revue 45 (1949) 66-72.

Mgr G. relève les éminents mérites de l'ouvrage de Mgr A. Landgraf sur la production littéraire théologique du XIIe siècle et du début du XIIIe (cf. *Bull.* V, nº 1385) et saisit cette occasion pour passer en revue les principaux travaux des médiévistes concernant cette époque. O. L.

422. L. Stinglhamber S. J. *Prédicateurs au moyen âge.* — Nouv. Revue théol. 69 (1947) 651-664.

Instructive vue générale sur la prédication au moyen âge. La prédication naît pratiquement au XIIe siècle ; elle se calque encore sur l'éloquence des Pères, se fait en latin et est réservée avant tout aux gens d'Église, clercs et moines (Isaac de Stella, Hugues de Saint-Victor, par ex.). Elle a cependant ses remueurs de foules : saint Norbert, saint Bernard, Pierre de Celle. Au XIIIe siècle, avec l'arrivée des Prêcheurs et des Mineurs, elle s'exprime en langue vulgaire et s'adresse aux foules, qu'il s'agit de préserver de l'hérésie : elle se farcit d'exemples, de légendes, et affectionne la peinture des mœurs du temps. Au XIIIe siècle, on peut citer Pierre de Limoges, Robert Grosseteste, Pierre de Tarentaise ; au XIVe, Vincent Ferrier; au XVe, Alain de la Roche, Guillaume Pépin et bien d'autres, tous grands orateurs, mais à qui manquait l'outil, la langue française, loin encore de sa perfection. O. L.

423. P. Michaud Quantin. *La classificdtion des puissances de l'âme au XIIe siècle.* — Revue Moyen Age latin 5 (1949) 15-34.

Pages instructives de psychologie médiévale. Une place d'honneur est donnée à quatre cisterciens. Guillaume de Saint-Thierry se borne à superposer les facultés inférieures groupées d'après les données de Galien et les facultés supérieures conçues à la manière de saint Augustin et de Boèce. Aelred de Riévaux suit plutôt la méthode introspective conforme à saint Augustin et à saint Bernard. Deux autres cisterciens, Isaac de Stella et Alcher de Clairvaux, s'efforcent de synthétiser les éléments platoniciens, boéciens et galiéniques. A côté des cisterciens, voici Guillaume de Conches avec une autre préoccupation : les cisterciens ne voulaient pas faire de la psychologie pour elle-même, mais pour préparer la contemplation ; Guillaume de Conches présente une classification de caractère médical, inspirée de l'arabe Johannitius, qu'il intègre dans les données néoplatoniciennes de Boèce. De son côté Pierre Lombard ne parle des facultés de l'âme que comme sources ou sujets du péché. Et c'est sous son influence que la fin du XIIe siècle et le début du XIIIe se désintéressèrent de la classification des puissances de l'âme. O. L.

424. A. Landgraf. *Das Axiom « Verbum assumpsit carnem mediante anima » in der Frühscholastik.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 9 (1944) 127-152.

Cet axiome a reçu diverses interprétations dans la préscolastique. La plus courante n'affirmait qu'une médiation de dignité de l'âme, entre Dieu et le corps. Mais l'école d'Abélard en avait déduit que *in triduo mortis* le corps du Christ fut séparé de la divinité. Et à l'opposé, Robert de Melun se servait du même axiome pour rejeter l'opinion de Robert Pullus et des disciples d'Odon d'Ourscamp pour qui le Verbe aurait assumé au préalable un corps dépourvu d'âme. Mgr L. appuie ces conclusions générales sur une connaissance approfondie de la préscolastique et sur des témoignages dont nous ne pouvons fournir ici le détail. Ceux-ci sont souvent inédits. F. V.

425. A. Landgraf. *Die Wirkung der Taufe im fictus und im contritus nach der Lehre der Frühscholastik.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 8 (1943) 237-348.

Saint Thomas, *S. theol.* IIIa, q. 79, a. 9-10, se demande *Utrum fictio impediat effectum baptismi* et *Utrum baptismus fictione recedente suum effectum consequatur.* Mgr L. étudie les positions de la préscolastique sur ces deux problèmes. Le premier reçoit déjà de saint Augustin une solution, que le XIIe et le début du XIIIe siècle discuteront en élaborant des notions précises de *fictio* et de *contritio* et surtout en dégageant peu à peu les incidences du caractère sacramentel sur la question. Il nous est impossible de donner un aperçu, même succinct, des témoins apportés par Mgr L., souvent inédits. F. V.

426. J. Leclercq O. S. B. *La collection des lettres d'Yves de Chartres.* — Revue bénéd. 56 (1945-46) 108-125.

Les lettres d'Yves de Chartres ne manquent pas d'intérêt et l'étude de leur transmission en recueil s'impose. Une enquête de ce genre a été tentée déjà par A. Wilmart pour saint Anselme et par E. S. Cohn pour Pierre de Blois. Dom L. suggère qu'elle soit également entreprise pour Fulbert de Chartres. Sa classification des lettres d'Yves s'inspire d'une remarque de dom Wilmart et peut se résumer ainsi : il existait dès la première moitié de XIIe siècle, — Yves étant mort vers 1116, — deux types principaux du recueil, dont l'un, le « primaire », sans doute compilé par l'auteur lui-même, se trouve à l'état pur dans *Paris Nat. lat. 10341, 2892* et *2892 A*, et dont l'autre, le « secondaire », représente une adaptation légèrement postérieure et se conserve pur dans *Paris Nat. lat. 2893, Avranches 243* et *Chartres 1029.* Pour le reste, dom L. admet « qu'à l'intérieur de chacun de ces deux groupes de manuscrits se trouvent... des recueils dérivés les uns des autres mais selon une telle diversité qu'il est bien difficile de les répartir en familles et d'établir entre eux un stemma » (p. 112). Il dit avoir confronté une trentaine de manuscrits, mais ne précise pas lesquels parmi les quelque cinquante que, sauf erreurs probables dans la transcription des cotes, il énumère. Comme, d'autre part, aucun manuscrit n'est décrit, ni analysé, les conclusions de dom L. sont invérifiables pour le lecteur. On peut se demander toutefois si les critères énumérés par dom L. pour distinguer les deux types primitifs ont bien l'importance qu'il leur attribue. Certains indices peuvent faire penser, en effet, qu'il ne s'agit que de deux familles et que le témoignage du type dit secondaire a autant, sinon plus de valeur que celui du type primaire. Au reste, nous soupçonnons qu'Yves a revisé ses lettres en les groupant et qu'il en existe, dès lors, deux recensions également authentiques qui ne coïncident pas pour autant avec les deux types de dom L.

En appendice à son article, dom L. publie quatre lettres, dont trois inédites, mêlées aux lettres d'Yves dans l'un ou l'autre manuscrit : *Paschalis* (papa)... *Coloniensi archiepiscopo* (d'après *Paris Nat. lat. 2890*) ; *Regi Anglorum... coenobii sancti M*(edardi) *abbas* (d'après le même manuscrit) ; *Ioco... Bonaevallensis coenobii... Bernardus* (d'après *Paris Nat. lat. 2486*) ; *Dilectissimo suo G. frater H.* (d'après *Paris Nat. lat. 2894*). M. C.

427. Yves de Chartres. *Correspondance.* Éditée et traduite par J. Leclercq O. S. B. T. I : *1090-1098* (Les classiques de l'histoire de France au moyen âge, 22). — Paris, Les Belles Lettres, 1949 ; in 8, xlii-317 p. Fr. 650.

Ce premier volume contient les lettres 1 à 70. Les numéros d'ordre sont ceux de l'édition de J. Fr. Juret (reproduite par Migne), sauf quelques interversions appuyées sur les manuscrits choisis par dom L. Dans sa traduction, dom L. s'est largement inspiré, trop largement sans doute, de celle de L. Merlet, publiée en 1886. Le texte latin est établi d'après trois manuscrits parisiens : *Paris Nat. lat. 10341* (*A*), *2892* (*B*) et *2887 A* (*C*). Le recours à d'autres manuscrits « n'a pas été exclu lorsqu'on l'a cru nécessaire » (p. XXXVI). Néanmoins le présent volume n'y fait jamais appel. Dom L. fait observer que « *A*, *B*, *C* concordent presque toujours... Cette accord même garantit l'antiquité du texte » (*ibid.*). En réalité cela indique, et les variantes le confirment, qu'on se trouve en présence de trois témoins étroitement apparentés. Leurs leçons communes ne sont d'ailleurs pas toujours défendables, et il arrive à dom L. de les corriger sans dire sur quelle base il s'appuie. Assez généralement, cependant, il s'en tient au texte de *A* qu'il considère comme le meilleur représentant du type dit primaire (voir *Bull.* VI, nº 426). Car c'est ce type que dom L. veut mettre sous les yeux du lecteur. De toute façon la base manuscrite nous paraît trop faible. Par ailleurs nous regrettons que dom L. n'ait pas publié la *capitulatio* qui précède les lettres dans le manuscrit *A*. Cette liste de 276 titres mériterait d'être comparée en détail avec la table en 274 articles qui introduit les manuscrits du type dit secondaire. Dans ceux-ci, la *capitulatio* n'englobe pas les lettres 1-2 bis qui sont du pape Urbain II et ne servent qu'à accréditer le recueil. Aussi n'y trouve-t-on l'en-tête général qu'après les lettres d'Urbain, c'est-à-dire à sa place normale : *Liber epistolarum bonae memoriae domini Ivonis Carnotensis episcopi*. Il est à noter que le manuscrit *B* (du type dit primaire) reprend ce titre, — *Epistolae domini Ivonis bonae memoriae episcopi Carnotensis*, — en le déplaçant avant les lettres d'Urbain, et que le manuscrit *A* le simplifie : *Incipit liber epistolarum Ivonis Carnotensis episcopi*. Cette constatation assure évidemment le préjugé favorable au type dit secondaire. Ajoutons-y que la lettre 2bis du pape Urbain revêt, dans le type primaire, une forme généralisée (*Dictum quod dat Pontifex episcopo cui benedicit. Quoniam... populus civitatis illius...*), tandis que certains manuscrits de Juret, appartenant je suppose au type secondaire de dom L., lisent : *Commonitio Urbani papae ad Ivonem presbyterum... Quoniam... populus Carnotensis ecclesiae...*). La forme concrète est apparemment primitive.

Bref, il nous paraît indispensable que dans les volumes suivants de l'édition de dom L., il soit tenu compte de l'ensemble des témoins et que la valeur relative des manuscrits *A*, *B*, *C* soit réexaminée. M. C.

428. J. M. De Smet. *CR de Yves de Chartres, Correspondance* (voir *Bull.* VI, nº 427). — Revue Hist. ecclés. 45 (1950) 261-266.

Ce compte rendu approfondi souligne plus en détail que nous ne l'avons fait les insuffisances du texte établi par dom J. Leclercq. Il complète, d'autre part, un certain nombre de renseignements historiques de l'apparat explicatif. M. De S. fait remarquer à bon droit que la chronologie relative des lettres ne peut guère s'autoriser de l'ordonnance de celles-ci dans le type « primaire ».

M. C.

429. H. Weisweiler S. J. *Die Arbeitsmethode Hugos von St. Victor. Ein Beitrag zum Entstehen seines Hauptwerkes « De sacramentis »*. — Scholastik 20-24 (1949) 59-87, 232-267.

Ce travail du P. W. est capital pour l'étude des sources du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. Après avoir rappelé le peu de résultats enregistrés

jusqu'ici dans ce domaine, le savant médiéviste scrute avec un soin extrême les autres écrits du Victorin, ainsi que la tradition patristique et médiévale antérieure.

Il constate d'abord une parenté littéraire indéniable entre le *De sacramentis* et d'autres écrits du même auteur : l'*Explanatio in canticum B. Mariae virginis*, les *Institutiones in decalogum*, le *De vanitate mundi*, le *De virginitate B. Mariae*. Or il s'avère que tous ces écrits sont antérieurs au *De sacramentis*.

Parmi les écrits des Pères et des auteurs du haut moyen âge et du début du XIIe siècle (théologiens, canonistes et liturgistes) le P. W. a discerné nombre de sources indiscutables. Sans parler d'Augustin, mis hors pair, on trouve des textes d'Ambroise, Jérôme, Isidore de Séville (*De ecclesiasticis officiis*), du *Liber sententiarum* du Pseudo-Alger, d'Amalaire, Remi d'Auxerre et, plus près, Yves de Chartres (*Sermones* et *Panormia*), des *Sententiae Anselmi*, des traités *De coniugio* de l'école d'Anselme de Laon, des lettres de saint Bernard à Hugues. Une mention spéciale est faite des leçons antérieures de Hugues de Saint-Victor lui-même, « reportées » par un de ses élèves, Laurent, et revues par Hugues, qui ont été repérées par B. Bischoff (cf. *Bull.* II, n° 1287) et dont le P. W. prépare l'édition. Pour chacune de ces sources, on trouvera, soigneusement notée, la manière dont Hugues les a utilisées ; tout en étant fidèle à leur enseignement, il en retravaille le texte selon son dessein et le plan général de son ouvrage. Et cela explique que le grand victorin soit à la fois un écho fidèle de la tradition patristique et scolaire et un penseur original. Ce travail du P. W. est manifestement l'introduction littéraire qui figurera au début de l'édition critique du *De sacramentis*, que nul mieux que le diligent chercheur ne saurait mener à bon terme. O. L.

430. L. Ott. *Hugo von St. Victor und die Kirchenväter.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 27 (1949) 180-200, 293-332.

Pour faire valoir l'estime que Hugues de Saint-Victor professait pour les Pères de l'Église, M. O. présente un commentaire des livres IV-VI du *Didascalicon*, où le victorin énumère les livres saints, *divinae scripturae*, à savoir les livres de la Bible et les écrits des Pères qui font autorité, *scripturae authenticae*, expose les divers sens de l'Écriture et la méthode à suivre pour les lire avec fruit. M. O. s'est spécialement attaché aux ch. 13-15 du livre IV, où Hugues énumère les écrits authentiques et apocryphes, et il constate qu'ils sont empruntés à Isidore de Séville et à Yves de Chartres.

Dans une seconde partie de son article, M. O. expose l'usage que Hugues a fait des Pères et autres écrivains ecclésiastiques dans son *De sacramentis christianae fidei*, s'attachant au livre II, parties 1, 3-9, 11, 16-18 (c'est-à-dire : Trinité, ordres ecclésiastiques, vêtements sacrés, dédicace de l'église, baptême, confirmation, eucharistie, sacrements mineurs, mariage, fins dernières). Patiemment, M. O. a identifié les citations explicites et implicites : Augustin (cité de très nombreuses fois), Ambroise, Jérôme, Pélage, Césaire d'Arles, Gennade, le Pseudo-Évariste, Nicolas Ier, Grégoire le Grand, Innocent Ier, Isidore de Séville, le Pseudo-Alcuin, Remi d'Auxerre, Amalaire de Metz, Yves de Chartres (cité très souvent), Anselme de Cantorbéry, les écrits de l'école d'Anselme de Laon. Comme M. O. le note en post-scriptum son article a été rédigé indépendamment de celui que le P. H. Weisweiler consacrait au même sujet (cf. *Bull.* VI, n° 429). Les résultats de ces deux savants chercheurs ne pouvaient guère être que concordants. Cependant, pour l'un ou l'autre point, ils se complètent mutuellement, et tous deux aideront grandement le futur éditeur du *De sacramentis*. O. L.

431. J. Chatillon. *Une ecclésiologie médiévale : l'idée de l'Église dans la théologie de l'école de Saint-Victor au XII[e] siècle.* — Irénikon 22 (1949) 115-138, 395-411.

D'après certains textes du *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor, note M. Ch., l'Église est une société visible et hiérarchique, corps mystique du Christ, dont les membres sont unis par le même Esprit dans l'unité d'une même foi ; conception qui annonce nos traités modernes *De Ecclesia.* Mais il est un autre aspect de l'Église que M. Ch. a mis en vive lumière et qui est le fruit de la méthode allégorique appliquée aux textes bibliques et liturgiques. Cette conception pénètre le *De arca Noe morali*, le *De arca Noe mystica* de Hugues de Saint-Victor, les *Allegoriae super Vetus et Novum Testamentum*, les *Sermones centum*, autant d'écrits que M. Ch. a prouvé être l'œuvre de Richard de Saint-Victor (cf. *Bull.* VI, n° 154). L'Écriture sainte a pour objet non seulement le Christ, mais aussi l'Église. Celle-ci est née du Christ, elle en est l'épouse, elle ne peut être connue, comprise et aimée que dans le Christ ; la vie spirituelle de chaque âme est dans l'Église. Celle-ci n'apparaît donc pas ici comme une société visible, mais comme un mystère, qui continue le mystère du Christ en réalisant en son sein l'union de l'âme avec Dieu ; l'Église s'étend aussi loin que le Christ total. M. Ch. constate cependant que cette conception n'a pas suffisamment souligné l'influence du Saint-Esprit et de la sainte Vierge sur la vie intime de l'Église. Cette belle étude de M. Ch. ouvre des perspectives trop peu connues sur l'ecclésiologie médiévale antérieure à la conception plus juridique de Jean de Paris, Jacques de Viterbe et Gilles de Rome. O. L.

432. J. R. McCallum. *Abelard's Christian Theology.* — Oxford, B. Blackwell, 1948 ; in 12, VII-117 p. Sh. 7.6.

Il y a plus de dix ans que M. McC. a publié une traduction anglaise de l'*Ethica* d'Abélard (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, p. [9]). Aujourd'hui il nous donne une longue appréciation, une analyse détaillée et la traduction en extraits de la *Theologia christiana.* Un chapitre final s'occupe brièvement du *Sic et non*, et une série d'appendices de la méthode et de la mentalité philosophique d'Abélard. Le tout s'inspire largement, nous avertit M. McC. (p. VI), du *Peter Abailard* de J. G. Sikes (voir *Bull.* II, n° 27). M. C.

433. Guillaume de Saint-Thierry. *Œuvres choisies.* Introduction, traduction et notes par J.-M. Déchanet O. S. B. (Bibliothèque philosophique). — Paris, F. Aubier, 1944 ; in 12, 277 p.

Dom D. présente une élégante traduction française d'amples extraits de deux ouvrages d'allure plus philosophique de Guillaume de Saint-Thierry († 1148) : le *De natura corporis et animae* (1130-38) et le *De natura et dignitate amoris* (1119-20). Le P. M. Dumontier O. C. R. y ajoute la traduction de l'introduction de Guillaume à son *Explanatio altera super Canticum canticorum.* Le texte latin de PL, assez défectueux pour ces trois traités, a été revu d'après un ou plusieurs manuscrits.

L'ouvrage de dom Déchanet se recommande hautement aussi par les introductions et les commentaires qui accompagnent sa traduction. Grâce à une connaissance très avertie du grand mystique, il a pu, en une introduction générale, présenter la vie et les œuvres de Guillaume, en caractériser la tenue philosophique et spécialement définir son anthropologie. Dans les introductions à chacun

des deux traités il en précise la doctrine et en décèle les sources. Spécialement instructive est l'étude des sources gréco-orientales et latines du premier d'entre eux : Cassiodore, mais surtout Grégoire de Nysse et Claudien Mamert.

O. L.

434. J. LECLERCQ O. S. B. *Les paraboles de Galland de Rigny.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, n° 403) 167-180.

Galland, moine de Rigny, a écrit après 1134, comme l'établit dom L., un recueil de paraboles, antérieur à son *Libellus proverbiorum.* Sous forme de fictions, *similitudines*, le moine traite quelques points de doctrine, mais s'applique surtout à la vie morale. Dom L. présente la collection et publie quelques extraits d'après *Saint-Omer 138* et *Bruges Ville 297.* O. L.

435. M. C. GARCÍA O. C. R. *Apuntes de bibliografía bernardina.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 10 (1948) 235-240.

Signale les premières traductions castillanes manuscrites et les éditions tant partielles que complètes des œuvres de saint Bernard. O. L.

436. P. ROHBECK. *Bernhard von Clairvaux. Gestalt und Idee.* — Warendorf (Westf.), J. Schnell, 1949 ; in 12, 103 p. Mk. 2.80.

M. R. rappelle d'abord la formule de vie cistercienne, exprimée dans la *Carta caritatis*, établissant entre les monastères un lien de charité plutôt qu'un lien juridique. Or c'est ce primat de la charité qui a fait l'âme de saint Bernard et a inspiré toute sa vie. La vie du religieux est tout orientée vers l'amour de Dieu, du prochain, de l'Église. C'est le zèle de la gloire de Dieu qui a poussé Bernard à multiplier les fondations monastiques, à s'engager dans la lutte contre le schisme de 1130, à prêcher la seconde croisade (1147-49) ; c'est dans la charité pour Dieu que se résout l'apparente antinomie de sa contemplation mystique et de son inlassable apostolat ; c'est l'amour de l'Église qui l'a opposé à Pierre Abélard et à son disciple Arnaud de Brescia, qui par leur doctrine et activité révolutionnaires compromettaient l'unité de l'Église, l'épouse du Christ.

O. L.

437. M.-A. DIMIER O. C. R. *Saint Bernard et la Savoie.* — Annecy, Gardet & Garin, 1948 ; in 12, XII-50 p. Fr. 300.

Le huitième centenaire de la mort de saint Bernard aura lieu en 1953 ; mais déjà affluent les études consacrées au saint docteur. Voici quelques pages vivantes, solidement documentées, sur les relations de saint Bernard avec la Savoie, les séjours qu'il fit aux alentours du lac de Genève lors de ses trois voyages à Rome, en 1133, 1135 et 1137, ses rapports avec les évêques de ces régions et son influence réformatrice sur les milieux monastiques. O. L.

438. J. LECLERCQ O.S.B. *Une nouvelle édition des œuvres de saint Bernard.* — Revue Hist. ecclés. 44 (1949) 194-197.

Dom L. dit la nécessité d'une nouvelle édition critique des œuvres, tant imprimées qu'inédites, de saint Bernard, relève les difficultés de l'entreprise et la méthode à suivre pour les surmonter.

Cet article-programme a paru sous le même titre et dans les mêmes termes dans *Collectanea Ordinis Cisterc. reform.* 11 (1949) 98-100. O. L.

439. J. Leclercq O. S. B. *Deux sermons de saint Bernard selon une rédaction inédite.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, nº 403) 124-141.

Comme suite à un article antérieur (cf. *Bull.* VI, nº 145), dom L. signale dans *Engelberg Stiftsbibl. 34* deux sermons de saint Bernard déjà publiés mais présentés ici dans une rédaction différente. Le premier, *Ad clericos de conversione*, a été édité par M. W. Williams ; mais le texte d'*Engelberg 34* est plus court, moins travaillé, ne s'adressant pas à des clercs, mais plutôt à des moines ; ce serait sans doute une première rédaction. Le second est le *Sermo V de diversis* ; mais le ms. d'Engelberg en fournit une rédaction prolixe. Dom L. édite les deux sermons et, en manière de conclusion provisoire, suggère quelques remarques sur la manière dont saint Bernard rédigeait et corrigeait ses propres sermons.

O. L.

440. J. Leclercq O. S. B. *Inédits bernardins dans un manuscrit d'Orval.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, nº 403) 142-166.

Un manuscrit d'Orval, aujourd'hui *Luxembourg Bibl. nat. 32*, a conservé une quarantaine de « petits sermons » de saint Bernard, plus courts que les sermons édités. Dom L. publie les parties jusqu'ici inédites. S'agit-il de canevas faits par saint Bernard lui-même, ou de petites allocutions prêchées à ses moines, ou de résumés faits par des auditeurs, des « notaires » tels que Geoffroy d'Auxerre ? Une réponse ferme serait prématurée : dom L. poursuit patiemment le dépouillement de l'immense tradition manuscrite relative à ce sujet.

O. L.

441. K. Kilga S. O. Cist. *Der Kirchenbegriff des hl. Bernard von Clairvaux* (Sonderabdruck : Cistercienser-Chronik 1947-48). — Bregenz, E. Russ, 1948 ; in 8, 148 p. S. 12.

Le P. K. met en bonne lumière un des traits fondamentaux de la théologie de saint Bernard : son amour pour l'Église. C'est en mystique qu'il célèbre le mystère de l'Église prédestinée à être l'épouse du Christ, le corps du Christ, la mère des fidèles. L'Église a cependant l'aspect visible d'une société où le mal se mêle au bien ; elle est dotée des quatre notes classiques, auxquelles se joint la pérennité ; elle est un organisme avec une hiérarchie au sens large (prélats, vierges, engagés dans le mariage) et au sens strict (pape, évêques, clergé inférieur, religieux), organisme relié à l'Église invisible par la communion des saints. Autant de thèmes illustrés par le P. K. grâce à de nombreuses citations du saint docteur.

O. L.

442. W. J. M. A. Asselbergs. *Een paradox der twaalfde eeuw.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 11 (1949) 166-181.

Dans son *Apologia ad Guillelmum abbatem* saint Bernard proteste énergiquement contre la décoration de certaines églises monastiques. D'autre part, il ne craint pas de faire appel aux auteurs païens pour affiner son style, et l'on sait quel rôle il a joué dans le renouveau de l'iconographie. Attitude apparemment paradoxale, qui s'explique, d'après M. A., par la riche personnalité de saint Bernard.

Une traduction française de ces pages peut se lire dans la même revue 11 (1949) 319-333.

E. D. C.

443. M. Caliaro. *Lo Spirito Santo nella vita spirituale secondo S. Bernardo.* — Divus Thomas (Piac.) 51 (1948) 304-318.

Quand saint Bernard attribue la sanctification de l'âme à l'Esprit-Saint, est-ce par simple appropriation, étant entendu qu'une telle action est l'œuvre commune de la sainte Trinité ? Nombre de textes, estime le P. C., invitent à souligner davantage l'action du Saint-Esprit : le terme *unitas spiritus* signifie la vie parfaite, l'expression *vinculum trinitatis* désigne la place de l'Esprit-Saint dans la Trinité ; le récit de la descente du Saint-Esprit à la Pentecôte autorise à conclure que l'union à Dieu est l'effet de la causalité efficiente des trois personnes ; cependant l'union comme telle a lieu dans la personne du Saint-Esprit qui, au sens propre, est le sanctificateur des âmes. O. L.

444. J. Stephan O. S. B. *The Active and Contemplative Life.* — Buckfast Abbey Chronicle 19 (1949) 70-78.

Saint Bernard a été le conseiller des papes et des rois, le prédicateur enthousiaste de la croisade, mais en même temps il a joui d'une expérience mystique rarement dépassée. C'est à sa vie contemplative principalement que sont consacrées ces quelques pages. E. D. C.

445. A. Van der Zeijden O. C. R. *Actie en contemplatie in het cisterciënser leven volgens de leer van sint Bernardus.* — Horae monasticae (voir *Bull.* VI, nº 111) 127-140.

La doctrine de saint Bernard sur les rapports entre l'action et la contemplation marque un retour à l'enseignement traditionnel de saint Grégoire le Grand, selon lequel la vie contemplative ne peut être réalisée que si l'action et la contemplation se succèdent alternativement. Mais parce que saint Bernard suit la Règle de saint Benoît selon l'observance cistercienne, il s'écarte de saint Grégoire en un point : tandis que pour celui-ci la vie active est constituée par l'exercice des œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles, pour saint Bernard elle embrasse non seulement la pratique des vertus, mais aussi l'activité extérieure exercée au monastère, c'est-à-dire toute la vie pour autant qu'elle n'est pas absorbée par la contemplation avec son cadre d'exercices spirituels. Le P. V. d. Z. s'écarte donc de la conception de dom C. Butler qui ne voyait aucune différence entre saint Bernard et saint Grégoire. E. D. C.

446. M. L. Merton O. C. R. *The Transforming Union in St Bernard and St John of the Cross.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 10 (1948) 107-117, 210-223 ; 11 (1949) 41-52, 353-361 ; 12 (1950) 25-38.

Le P. M. a extrait des écrits de saint Bernard (spécialement les *Sermones in Cantica*, le *De diligendo Deo*, le *De gratia et libero arbitrio*) la doctrine sur l'union transformante, son sujet d'inhérence et sa nature, et sur les fiançailles et le mariage mystiques, doctrine qu'on retrouve dans les écrits de saint Jean de la Croix. Il ne s'agirait cependant pas d'une influence directe, apparente dans les textes mêmes ; on regrettra que l'auteur n'ait pas développé ce point d'histoire littéraire. O. L.

447. J. Leclercq O. S. B. *Pierre le Vénérable et l'invitation au salut.* — Bulletin des Missions 20 (1946) 145-156.

Simple extrait de l'ouvrage de dom L. sur *Pierre le Vénérable* (voir *Bull.* V, nº 439). O. L.

448. J. Leclercq O. S. B. *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des cantiques.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, nº 403) 205-230.

Après une instructive revue des divers commentaires composés sur le Cantique des cantiques au cours des siècles chrétiens, dom L. décrit un nouvel écrit du genre, conservé dans 5 manuscrits et portant dans l'un d'eux le nom de Gilbert de Stanford, sans qu'on puisse d'ailleurs identifier celui-ci. Ce n'est pas un commentaire scolaire, où il est question des rapports entre Dieu et l'Église, mais un commentaire monastique traitant des liens de Dieu avec l'âme : psychologie de l'âme, ses progrès, son acte essentiel qui est l'amour centré avant tout sur le Christ, objet premier de la contemplation. Deux larges extraits, d'après *Paris Nat. lat. 14512*, donnent une idée du genre. O. L.

449. M.-A. Dimier O. C. R. *Amédée de Lausanne* (Figures monastiques). — Abbaye de Saint-Wandrille, Éditions de Fontenelle, 1949 ; in 8, XLIV-490 p. Fr. 750.

Excellente monographie, basée sur de nombreux documents, imprimés et inédits, concernant la vie et l'activité du moine cistercien Amédée de Clermont, né vers 1110, entré à Clairvaux en 1125, élu abbé de Hautecombe en 1139 et évêque de Lausanne en 1144, mort en 1159. Au cours de son récit, le P. D. donne nombre de renseignements sur les abbayes de Clairvaux et de Hautecombe, sur le rôle que l'évêque joua comme seigneur temporel, réformateur des monastères et arbitre dans plusieurs conflits.

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à sept appendices et à la reproduction de 55 documents relatifs à la matière.

L'évêque de Lausanne prêcha beaucoup. Seules ont été conservées huit homélies sur la Vierge (PL 188, 1303-1346). Le P. D. en donne une analyse détaillée (p. 95-123) ; il estime, à bon droit, qu'Amédée n'est pas partisan de l'immaculée conception (p. 229-233). O. L.

450. H. Klos, L. Minio-Paluello. *The Text of the « Phaedo » in W and in Henricus Aristippus' Translation.* — Classical Quarterly 43 (1949) 126-129.

Constatant entre les éditions de J. Burnet et L. Robin environ 130 divergences de lecture du ms. *W* (*Vienne Nat. 54 suppl. gr. 7*), M. K. a recommencé la collation de ce ms. du *Phédon*. Il a constaté que Robin corrige souvent Burnet, mais que d'autre part il introduit une vingtaine d'erreurs nouvelles. De son côté M. M., qui prépare l'édition de la traduction latine d'Henri Aristippe pour le *Corpus platonicum Medii Aevi*, confirme que le manuscrit grec utilisé par Aristippe appartenait à la même famille que *W*, sans toutefois pouvoir être identifié avec celui-ci. En se basant sur la technique d'Aristippe, il distingue trois stades dans sa traduction et maintient contre M[lle] Metelli (voir *Bull.* IV, nº 978) que le traducteur sicilien n'avait à sa disposition qu'un seul manuscrit grec.
H. B.

451. Ph. Delhaye. *Deux adaptations du « De amicitia » de Cicéron au XII[e] siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 304-331.

Pour réaliser son programme, M. D. a d'abord décrit les milieux scolaires du XIIe siècle (cf. *Bull.* VI, n° 419), et souligné l'importance accordée à l'éthique naturelle (cf. *Bull.* VI, n° 133). Il présente ici un des procédés suivis par les moralistes du temps, le recours aux écrits des anciens. Ignorant encore l'Éthique d'Aristote, ces auteurs s'adressent à Cicéron. Le *De amicitia* de celui-ci a été suivi de près par Aelred de Riévaux dans son *De amicitia spirituali* (vers 1163) et par Pierre de Blois dans son *De amicitia christiana* (entre 1185 et 1195) qui d'ailleurs transcrit abondamment Aelred. De nombreuses confrontations de textes concernant la nature, les caractères et la conduite de l'amitié prouvent à l'évidence l'influence prépondérante de l'écrit cicéronien. O. L.

452. H. DE LUBAC S. J. *La « res sacramenti » chez Gerhoh de Reichersberg.* — Études de critique et d'histoire religieuses (voir *Bull.* VI, n° 287) 35-42.

On connaît la division tripartite élaborée au XIIe siècle : *sacramentum tantum, res et sacramentum* et *res tantum.* Le P. de L. met en lumière la théorie eucharistique de Gerhoh de Reichersberg distinguant 4 éléments : *species, essentia, res* (ou *virtus*) et *effectus* (ou *efficacia*). L'essentiel est de noter que la *res* (ou *virtus*) n'est pas présentée par ce théologien comme une chose substantielle, mais comme un fait, une chose passée, *res gesta,* à savoir la Passion du Christ en tant que de nouveau présente dans la messe. Soulignant de la sorte le lien qui relie l'action rituelle de l'eucharistie à l'action réelle du Calvaire, Gerhoh se montrait plus fidèle à ce qu'il estimait être la pensée de saint Augustin que les théologiens du XIIe siècle qui avaient adopté la division tripartite.
O. L.

453. J. CHATILLON. *Autour des « Miscellanea » attribués à Hugues de Saint-Victor. Note sur la rédaction brève de quelques ouvrages ou opuscules spirituels du prieur Richard.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 299-305.

M. Ch. est le premier à signaler dans les *Miscellanea* de PL 177, 469-900, sept fragments étroitement apparentés à sept écrits de Richard de Saint-Victor. Il estime que ces fragments, loin d'être postérieurs aux écrits de Richard, en sont au contraire la première ébauche, écho fidèle de la prédication du grand victorin.
O. L.

454. F. GUIMET. « *Caritas ordinata* » *et* « *amor discretus* » *dans la théologie trinitaire de Richard de Saint-Victor.* — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 225-236.

Dans une étude antérieure (cf. *Bull.* V, n° 301) M. G., commentant le *De Trinitate* III, 2 de Richard de Saint-Victor, avait noté que celui-ci part du concept de charité suprême pour prouver la pluralité des personnes au sein de la Trinité. Ici, commentant le ch. 7 du même livre III, il montre que Richard part du même concept de charité pour établir la souveraine égalité et similitude des personnes divines. Dans l'exposé de Richard, le concept de *caritas ordinata* se double de celui d'*amor discretus*, c'est-à-dire de l'amour dirigé par la sagesse ; ce qui autorise M. G. a contredire la thèse de P. Rousselot, qui avait rangé Richard parmi les partisans de la conception « extatique » de l'amour, dont le propre est d'être « irrationnel ». O. L.

455. G. CALANDRA O. F. M. *De Historica Andreae Victorini Expositione in Ecclesiasten.* — Panormi, M. Greco, 1948 ; in 8, XCVI-72 p. L. 400.

Le P. C. édite l'*Expositio historica in Ecclesiasten* d'André de Saint-Victor († 1175) d'après les deux manuscrits qui l'ont conservée : *Cambridge Corpus Christi Coll. 30*, f. 107rb-118rb, et *Vat. lat. 1053*, f. 96^{r}-104^{v}, et que l'éditeur prouve être indépendants l'un de l'autre.

L'intérêt principal du travail du P. C. réside dans la longue introduction. En cette matière Miss B. Smalley a ouvert la voie par deux remarquables études sur André de Saint-Victor et son école (cf. *Bull.* III, nos 844, 1072) ; ce qui ne diminue en rien les mérites des développements et des confirmations apportées par l'éditeur concernant la vie et les écrits exégétiques du victorin.

Quant à l'*Expositio* éditée ici, le P. C. en prouve l'authenticité, décèle l'influence manifeste de Hugues de Saint-Victor et, après avoir résumé la doctrine de l'auteur, il en étudie l'influence sur ses contemporains, Richard de Saint-Victor, Pierre le Mangeur, Pierre le Chantre, et sur ses successeurs, Étienne Langton, Adam Scot († v. 1184) et plus tard Hugues de Saint-Cher, Guillaume le Breton, Roger Bacon, Pierre Jean Olivi et Nicolas de Lyre. O. L.

456. F. GÜTERBOCK. *Engelbergs Gründung und erste Blüte, 1120-1223* (Beihefte der Zeitschrift für Schweizerische Geschichte, 6). — Zürich, Leemann, 1948 ; in 8, VII-147 p. et 11 pl. Fr. 7.50.

L'auteur de cette monographie, dom G., bien connu par ses recherches historiques, avait achevé son travail quand il mourut en 1944. Dom G. Heer s'est chargé du soin de l'édition, rendant ainsi un vrai service à l'histoire monastique. Dom G. retrace les débuts de la célèbre abbaye d'Engelberg. Fondée en 1120, elle vécut ses premières années sous l'abbé Adelhem († 1131) auquel succédèrent malheureusement trois abbés *Deo odibiles*. Mais voici qu'en 1147 arrive Frowin, venant de l'abbaye de Saint-Blaise en Forêt-Noire, pour y introduire la réforme de Cluny. Ce grand abbé s'appliqua à soustraire son abbaye à l'ingérence du pouvoir civil, il réforma la vie liturgique et l'observance régulière, il créa une école claustrale et surtout une école de copistes, à laquelle dom G. consacre des pages instructives. Cette école en effet survécut à Frowin et prit de nouveaux développements sous ses deux successeurs Berthold (1178-97) et Henri Ier (1197-1223), assurant au *scriptorium* d'Engelberg une grande célébrité au cours de tout le moyen âge.

Nous signalons ici cet ouvrage de dom G. en raison de l'activité intellectuelle de Frowin, à qui l'on doit plusieurs écrits. Deux seuls nous sont parvenus : *Explanatio dominicae orationis quae est Paternoster* (*Einsiedeln 240*) et *De laude liberi arbitrii* ; ce dernier écrit a fait tout récemment l'objet d'une enquête approfondie, menée avec grand soin par dom O. Bauer (cf. *Bull.* VI, no 457). O. L.

457. O. BAUER O. S. B. *Frowin von Engelberg (1147-1178), De Laude liberi arbitrii libri VII.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 27-75, 269-303.

Dom B. a le mérite d'avoir tiré de l'oubli une œuvre importante de Frowin, abbé d'Engelberg, conservée dans *Einsiedeln 239*, *Engelberg 46* et *169*, et dont l'authenticité est incontestable. La première partie de cette étude présente une analyse très détaillée du contenu de l'ouvrage, indiquant pour chaque péricope les Pères de l'Église cités ou utilisés, ainsi que les auteurs plus récents employés

(surtout saint Anselme) ou du moins apparentés. La seconde partie est une étude littéraire et doctrinale. Nous sommes en présence non d'une simple collection de sentences, mais d'un ouvrage systématique. Le plan est original : Frowin part d'une analyse psychologique du libre arbitre, de ses actes (contemplation de Dieu, exercice de la raison et de la volonté par la science et la vertu), pour s'achever par l'étude de Dieu, cause exemplaire et finale, et du Christ. Dom B. a eu l'heureuse idée de citer *in extenso* de longs passages qui, mieux que tout commentaire, dépeignent l'œuvre de Frowin : ce n'est pas un traité basé sur la dialectique, c'est plutôt une théologie monastique, fruit de la *lectio divina*, quoique nullement étrangère à la spéculation philosophique. O. L.

458. A. G. Solalinde. *La Disputa del Alma y el Cuerpo. Comparación con su original francés.* — Hispanic Review 1 (1933) 196-207.

Comparaison attentive de ce poème, de la seconde moitié du XIIe siècle, avec son original français *Un samedi par nuit*. Les manuscrits de celui-ci présentent des formes divergentes, entre lesquelles M. S. cherche celles qui ont pu servir au traducteur. F. V.

459. F. W. Wentzlaff-Eggebert. *Deutsche Mystik zwischen Mittelalter und Neuzeit.* Einheit und Wandlung ihrer Erscheinungsformen. 2., durchgesehene Auflage. — Tübingen, J. C. B. Mohr, 1947 ; in 8, XVI-339 p. Mk. 12.

M. W.-E. s'efforce de dégager les traits constants de la mystique allemande à travers son développement historique. L'enquête qu'il ouvre à cet effet part de la mystique catholique du XIIe siècle et embrasse les formes plus modernes du protestantisme, jusqu'à Fichte et Novalis. C'est dire qu'une partie notable de ce volume intéresse ce *Bulletin*.

M. W.-E. déconcerte au premier abord le lecteur venu d'horizons classiques. Sa méthode mêle à des monographies sur les auteurs spirituels des pages où s'élaborent les traits caractéristiques de l'évolution qui veut être dépeinte. Inutile de faire longuement remarquer que les monographies, tout en laissant dans l'ombre des noms de seconde importance, sont consciencieuses et s'appuient sur une bibliographie imposante et, nous semble-t-il, en général bien inspirée. Cette bibliographie occupe les pages 278 à 339 et n'est pas le moindre intérêt du volume ; on y peut remarquer quelques inexactitudes de détail ; notons l'omission, parmi les éditions de Nicolas de Cues, du sermon *Dies sanctificatus* (voir *Bull.* I, n° 272). Les notices biographiques qui accompagnent cette bibliographie paraissent judicieuses. Relevons que l'auteur inclut volontiers dans la mystique allemande des auteurs des Pays-Bas comme Ruysbroeck, Gérard Groote, Thomas a Kempis.

Quant à la thèse d'histoire que M. W.-E. veut démontrer ici, nous pensons, en négligeant bien des aspects latéraux, qu'elle tient dans la continuité foncière, malgré des prédominances, des accentuations, des deux thèmes *spéculation* et *union* dans la spiritualité allemande. L'union prend le premier plan dans la mystique féminine du XIIe et du XIIIe siècle (Hildegarde, Mechtilde de Magdebourg, Marguerite Ebner etc.). Union et spéculation dominent à la fois chez les Rhénans du XIVe siècle (Eckhart, Tauler, Suso), tandis que des « Amis de Dieu » et de Ruysbroeck, qui prolongent ceux-ci, à la *Devotio moderna* se dessine un mouvement de « falsification » de la « pure spéculation » qui se concrétise dans l'*Imitatio*. Orientation humaniste qui, plus tard, se décèlera mieux encore chez Nicolas de Cues, transition avec l'époque de la Réforme. Le thème de la spécu-

lation se prolongera cependant jusqu'à Fichte et Novalis (au point que l'auteur croit pouvoir accoler leur nom à celui d'Eckhart, p. 249), tandis que celui de l'union se prolonge de la *Devotio moderna* aux formes diverses du piétisme protestant.

On sent tout ce qu'il y a d'intuitions exactes et de remarques fécondes dans cet ouvrage. Mais aussi tout ce qui y prête à discussion. Nous avons lu avec joie une démonstration nouvelle de l'importance capitale du XIVe siècle dans la séparation, désormais quasi irrémédiable dans l'Église, d'un courant spéculatif et d'un courant spirituel, de la théologie et de la mystique. Nous regrettons cependant que l'auteur n'ait pas ordonné sa thèse autour des deux thèmes spéculation et amour. Nous pensons qu'elle en eût été mieux fondée historiquement et eût davantage respecté l'idéal évangélique de l'amour, que même les spéculatifs rhénans n'ont jamais désavoué. Mais alors la rupture du XVIe siècle, celle de la Réforme, eût été trop visible, et il eût été difficile à M. W.-E. de soutenir l'unité du groupe Eckhart-Novalis et même celle du groupe *Devotio moderna*-piétisme. En définitive, M. W.-E. n'a raison qu'à la condition d'admettre le postulat d'un génie spirituel allemand continu *malgré* le XVIe siècle. On sent ce que cela présente de contestable. F. V.

460. J. Leclercq O. S. B. *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive.* — Analecta monastica (voir *Bull.* VI, nº 403) 181-204.

Guillaume, abbé d'Auberive (1165-1186), a écrit un traité d'arithmétique pour y discerner les mystères cachés sous les nombres : manière de faire de la théologie et de préparer à la contemplation. Dom L. en publie plusieurs extraits d'après *Luxembourg Bibl. nat. 60*, provenant d'Orval. Il note que d'autres essais ont été faits dans le même sens par l'abbé cistercien Geoffroy de Hautecombe et un certain maître Thibaut qui devait enseigner à Langres. O. L.

461. J. Leclercq O. S. B. *Les deux compilations de Thomas de Perseigne.* — Mediaeval Studies 10 (1948) 204-209.

Par une confrontation des textes et des doctrines, dom L. prouve que le Commentaire sur le *Cantique des cantiques* de PL 206, 17-862, attribué à un « Thomas cistercien » est du même auteur que l'écrit *De praeparatione cordis*, du ms. *Le Mans 3*, lequel est de Thomas de Perseigne. Ce dernier ouvrage utilise, entre autres, saint Bernard et Gilbert de Stanford (cf. *Bull.* VI, nº 448) ; c'est une compilation de textes concernant la perfection chrétienne et monastique. O. L.

462. E. Rathbone. *John of Cornwall. A Brief Biography.* — Rech. Théol. anc. méd. 17 (1950) 46-60.

Mlle R. compose ici une brève biographie de Jean de Cornouailles en rassemblant des matériaux nouveaux ou négligés. Né probablement vers 1125 ou 1130, Jean étudia ès arts sous Thierry de Chartres et ensuite en théologie sous Pierre Lombard, avant 1159, puis sous Maurice de Sully et Robert de Melun. Rentré en Angleterre dès 1173, il y enseigna la théologie, sans doute à Oxford. Il serait le premier maître séculier de cette école au XIIe siècle, dont nous possédions quelques écrits. Il doit être mort en 1199. Mlle R. ne s'intéresse pas seulement à la vie de Jean ; elle réunit aussi une bonne bibliographie à son sujet et traite un peu de ses œuvres. H. P.

463. O. Lottin O. S. B. *Un traité sur les vertus, les vices et les dons restitué à Alain de Lille.* — Rech. Théol. anc. méd. 16 (1949) 161-164.

Le *Tractatus magistri Alani de virtutibus et vitiis* conservé dans *Paris Nat. lat. 3238 F*, f. 84va-85vb, et édité par J. Huizinga (cf. *Bull.* IV, no 1121) n'est qu'un résumé très incomplet d'un ouvrage anonyme beaucoup plus ample consigné dans *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E. XII*, f. 158ra-167va. La confrontation des textes ne laisse aucun doute : nous avons ici le traité original d'Alain de Lille, que nous éditons au t. XII (1950) des *Mediaeval Studies.* O. L.

464. D. Van den Eynde O. F. M. *The Terms « Ius positivum » and « Signum positivum » in Twelfth-Century Scholasticism.* — Franciscan Studies 9 (1949) 41-49.

Au cours de sa fructueuse enquête sur les définitions des sacrements élaborées au XIIe siècle (cf. *Bull.* VI, no 414) le P. V. d. E. a rencontré plusieurs textes (chez Simon de Tournai, Raoul Ardent, Maître Martin, Innocent III) où le sacrement est présenté comme *signum positivum*, terme qui remplace le *signum datum* de Pierre Lombard et s'oppose à *signum naturale.* L'expression n'est qu'une transposition de la formule *ius positivum, ius naturale* des canonistes, connexe elle-même aux expressions *lex positiva* (ou *positionis*), *lex naturalis, iustitia positiva, iustitia naturalis* d'Abélard, Hugues de Saint-Victor, Simon de Tournai et autres. O. L.

465. M. Bouyges S. J. *La « Métaphysique » d'Aristote chez les Latins du XIIIe siècle.* — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 279-281. XIIIe s.

En préparant l'édition arabe du *Grand Commentaire* d'Averroès († 1198) sur la Métaphysique d'Aristote, le P. B. avait remarqué l'existence d'un *prooemium* à son Commentaire sur le livre *Lam-Lambda* qui, en réalité, est une analyse sommaire de chacun des livres de la Métaphysique d'Aristote, *procemium* dont il ne trouvait pas l'équivalent dans la traduction latine médiévale communément accessible. On peut se demander si ce sommaire a été lu en latin dès le XIIIe siècle. Le savant éditeur donne quelques indications facilitant la solution du problème. O. L.

466. J. C. Fenton. *Scholastic Definitions of the Catholic Church.* — American Eccles. Review 111 (1944) 59-69, 131-145, 212-228.

Ces articles recueillent les définitions de l'Église proposées depuis le XIIIe siècle jusqu'à la récente encyclique de Pie XII sur le corps mystique. Le premier d'entre eux et le début du second englobent la période chronologique de ce *Bulletin.* C'est dire que les notices sur les divers théologiens sont brèves, et que M. F. s'est borné à un choix parmi les théologiens médiévaux. Il commence par Moneta de Crémone († 1235), définissant l'Église comme la *congregatio fidelium* (est-il l'auteur de cette formule ? M. F. ne le dit pas). Cette définition paraît commune du XIIIe siècle (ainsi saint Thomas) au XIVe (Jacques de Viterbe, Alvaro Pelayo). Le XVe voit apparaître l'*universitas praedestinatorum* de Jean Hus et les réactions en sens divers soulevées par cette formule. Thomas Netter de Walden lui cherche un sens acceptable, et le concile de Constance la réprouve. Jean de Turrecremata ne s'écarte guère de la définition ancienne, mais y ajoute la profession de foi. Au XVIe siècle, Jean Driedo, plus patristique d'inspiration, voit dans l'Église la multitude des hommes unis par le même *signaculum*

fidei, le même Esprit. Albert Pighius évoque Turrecremata, tandis que Jean Eck accentue l'aspect « mystique » de la définition : corps du Christ, épouse du Christ, royaume des cieux. Latomus, par comparaison avec la synagogue, définit l'Église comme la « convocation » au corps du Christ. A cette époque, on retourne à la formule déjà ancienne du *corpus mysticum*. Melchior Cano distingue la *congregatio fidelium in statu viae* par la foi et celle par le baptême. Le travail de M. F. se base sur les définitions explicites et néglige de tenir compte des données ecclésiologiques des traités de la grâce ou du Christ. On sait que l'ecclésiologie thomiste, par exemple, ne se laisse saisir que dans ces perspectives. Les textes ne sont cités qu'en traduction anglaise. F. V.

467. G. Zaretti. *La stipulazione del matrimonio a Trento nel secolo XIII.* — Riv. di Storia del Diritto italiano 16 (1943) 25-60, 103-137.

M. Z. recueille tous les documents utiles sur la célébration du mariage aux environs de Trente au XIIIe siècle. On y découvre l'influence considérable du principe de droit *consensus facit nuptias* dans la législation ecclésiastique. F. V.

468. E. Lewis. *Natural Law and Expediency in Medieval Political Theory.* — Ethics 50 (1939-40) 144-163.

Principalement chez saint Thomas d'Aquin, Gilles de Rome, Jacques de Viterbe, Dante, Guillaume d'Ockham, Jean Gerson. F. V.

469. W. Ullmann. *Der Versuch nach der mittelalterlichen italienischen Lehre.* — Tijdschr. voor Rechtsgeschiedenis 17 (1941) 28-72.

M. U. envisage surtout le fondement de la morale pratique, la punition de la faute, les bases intentionnelles de cette dernière (*animus delinquendi, nuda cogitatio*) dans leur lien avec l'acte externe, la pénitence et la répression. Le cadre chronologique s'étend du XIIIe au XVIe siècle. F. V.

470. P. Vaccari. *Bernardo da Pavia e la distinzione fra sponsali e matrimonio.* — Rendiconti R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Cl. Lettere, ser. III, 4 (1939-40) 427-434.

Bernard de Pavie († 1213) a laissé une *Summa de matrimonio* et une *Summa decretalium*. M. V. en dégage la doctrine sur la distinction entre fiançailles et mariage. F. V.

471. W. A. Hinnebusch O. P. *The Early Dominicans and Unsacerdotalism.* — Medievalia et Humanistica 4 (1946) 62-70.

Dans son livre *The Early Dominicans*, Cambridge, 1937 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 10, 1938, 200-201), M. R. F. Bennett parle de l'« unsacerdotalism » des premiers Dominicains : ils exalteraient la prédication par dessus tout, au détriment de la messe, des sacrements et de la liturgie. Le P. H. prouve sans peine par les sources l'inexactitude de pareille affirmation. La vie et l'œuvre de saint Dominique, sa législation, la fondation d'un Ordre clérical et canonial, puis l'exemple de ses premiers disciples, tout proteste contre cette exagération. L'insistance sur la prédication s'explique naturellement par le but spécial de l'Ordre. H. P.

472. G. MEERSSEMAN O. P. *Les Frères Prêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIIIe siècle.* — Archivum Fratrum Praedic. 18 (1948) 69-130.

L'influence des Frères Prêcheurs sur le mouvement dévot en Flandre au XIIIe siècle se décèle surtout par leur direction spirituelle de *mulieres religiosae*, béguines, bégards et moniales. Du premier de ces groupes, le cas de Marguerite d'Ypres († 1237), fille spirituelle du dominicain Siger de Lille, retient surtout le P. M. Sa *Vita* a été écrite entre 1240 et 1244 par Thomas de Cantimpré, et le P. M. en dégage la biographie et la physionomie spirituelle de Marguerite. Il reproduit en appendice (p. 106-130) ce document, dont il n'existait que l'édition de H. CHOQUET O. P. dans les *Sancti Belgii O. P.* (Douai, 1618) p. 144-200. Cette réédition se base sur *Bruxelles Bibl. roy. 4459-70*, f. 181-207, *8751-60*, f. 138-154, et *3391-99*, f. 181-193, compte tenu de l'édition de Choquet.
Des *mulieres religiosae*, le P. M. passe ensuite à l'action des dominicains auprès des béguines, à Gand notamment, puis à Bruges et en plusieurs autres villes flamandes ; auprès des bégards de Bruges et des moniales. Pour ces dernières et les béguines, l'influence des Frères Prêcheurs ne prit quelque importance qu'à la fin du siècle, quand, en 1267, les constitutions des monastères incorporés à l'ordre eurent précisé le minimum d'aide exigible des frères. F. V.

473. F. STEGMÜLLER. *Quodlibeta Holmensia.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 27 (1949) 201-222.

Dans *Stockholm Bibl. roy. A. 150*, du XIIIe siècle, M. S. vient de découvrir une série de quodlibets inconnus. L'un d'entre eux est attribué à Godefroid de Bléneau O. P. (1235-42). Les autres ne portent aucun nom. M. S. se demande si 7 de ceux-ci ne seraient pas de Hugues de Saint-Cher (1230-35). Il pense aussi que le recueil ne contient guère que des œuvres d'auteurs dominicains et qu'il nous ferait mieux connaître les débuts du quodlibet, vers 1230. Puis M. S. décrit en détail cette collection. Il indique les incipit, les solutions, et distingue les divers scribes. Décidément, M. S. a la main fort heureuse. Voilà une nouvelle trouvaille intéressante à son actif. H. P.

474. J. LECLERCQ O. S. B. *Un opuscule inédit de Jean de Limoges sur l'exemption.* — Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis 3 (1947) 147-154.

Dom L. publie d'après *Troyes 1534*, f. 208v-210v, le petit traité du cistercien Jean de Limoges sur l'exemption, opuscule qui tient à la fois du libelle de circonstance et de l'exposé didactique se déroulant à la manière d'une *quaestio*. L'abbé de Zirc y introduit quelques distinctions utiles. L'opuscule est à situer entre 1206 et 1247. O. L.

475. R. LÓPEZ DE MUNAÍN O. F. M. *El problema de la libertad y los Doctores franciscanos del siglo XIII.* — Verdad y Vida 5 (1947) 283-307.

Le P. L. retrace clairement d'après les sources éditées l'évolution du problème de la liberté chez les maîtres franciscains du XIIIe siècle, depuis la Somme théologique d'Alexandre de Halès jusqu'à Jean Duns Scot exclusivement, en passant par saint Bonaventure, Gauthier de Bruges, Jean Peckham, Guillaume de la Mare, Pierre Jean Olivi et Gonzalve d'Espagne. O. L.

476. O. Lottin O. S. B. *Le concept de liberté chez les maîtres franciscains du XIII[e] siècle.* — Lumières d'Assise, nº 5 (1948) 52-65.

Vue synthétique de la théorie du libre arbitre chez les maîtres franciscains du XIII[e] siècle : préparation de la doctrine chez le chancelier Philippe ; sa première ébauche dans le Commentaire d'Alexandre de Halès sur les Sentences, la *Summa de vitiis* de Jean de la Rochelle et la Somme théologique d'Alexandre ; son épanouissement chez Odon Rigaud et saint Bonaventure ; son opposition à saint Thomas d'Aquin chez Gauthier de Bruges, secondé par les séculiers Gérard d'Abbeville et Henri de Gand ; son affermissement chez Richard de Mediavilla et Roger Marston. O. L.

477. L. G. da Fonseca. *S. António e a Sagrada Escritura.* — Brotéria 42 (1946) 673-696.

M. da F. met en lumière la place prépondérante de l'Écriture sainte dans les *Sermones dominicales et in solemnitatibus* de S. Antoine de Padoue. Il souligne l'importance sur sa formation exégétique de son séjour chez les chanoines augustins de Sainte Croix à Coïmbre. De là sans doute tient-il le caractère augustinien de sa doctrine. Les citations scripturaires jouent un grand rôle dans sa prédication. Sans négliger le sens littéral, ses préférences vont au sens allégorique et moral ; et si l'on peut parfois hésiter à le suivre jusqu'au bout de ses trouvailles en ce domaine, il n'exagère ni plus ni moins que la plupart de ses contemporains. H. B.

478. L. F. Rohr O. F. M. *The Use of Sacred Scripture in the Sermons of St. Anthony of Padua* (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Ser. II, 20.) — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, x-119 p. Dl. 1.50.

Après avoir rappelé sommairement l'histoire de l'exégèse avant le XIII[e] siècle et l'influence qu'exerça sur elle la dialectique au XII[e], le P. R. note l'usage que saint Antoine de Padoue fit des textes des Pères, Augustin en tout premier lieu, Jérôme, Isidore de Séville, Grégoire le Grand, Bernard, et du texte biblique en sa tradition espagnole. L'objet principal de cette dissertation est de déterminer la méthode exégétique du saint : l'emploi du sens littéral, qu'il met au premier plan et qui l'invite à résoudre, par exemple, les divergences entre les évangiles. Comme prédicateur, saint Antoine était cependant amené à cultiver abondamment le sens allégorique, appliqué surtout aux figures de l'Ancien Testament, le sens moral, anagogique et accommodatice. Comme exemple de cette exégèse, le P. R. consacre un chapitre spécial à la mariologie. Et en appendice, il donne le *status quaestionis* concernant les écrits de saint Antoine et leur authenticité ; concernant l'*Expositio in Psalmos*, tout en reconnaissant que la tradition manuscrite lui est assez favorable, il ne prétend cependant pas vouloir pour autant trancher la question. O. L.

479. V. Doucet O. F. M. *De « Summa Fratris Alexandri Halensis » historice considerata.* — Riv. Filos. neo-scol. 40 (1948) 1-44.

Simple extrait des *Prolegomena*, p. LIX-LXXXI, de *Alexandri de Hales Summa theologica*, t. IV, Quaracchi, 1948 (cf. *Bull.* V, nos 1185-1186). O. L.

480. Ph. Boehner O. F. M. *A Milestone of Research in Scholasticism.* — Franciscan Studies 8 (1948) 295-300.

Il s'agit de l'édition de la *Summa fratris Alexandri* et tout spécialement des *Prolegomena* qui ouvrent le tome IV (voir *Bull.* V, nº 1185). Le P. B. en résume le contenu, en souligne les mérites et salue avec reconnaissance l'œuvre du P. V. Doucet et de ses collaborateurs de Quaracchi. O. L.

481. B. Geyer. *Der IV. Band der Summa des Alexander Halensis.* — Franzisk. Studien 31 (1949) 1-14.

Mgr G. présente avec sympathie le dernier tome de l'édition de la *Summa fratris Alexandri*, s'attachant avant tout aux *Prolegomena* rédigés par le P. V. Doucet (cf. *Bull.* V, nº 1185). Il émet toutefois un doute, que nous partageons, concernant les rapports entre le commentaire des Sentences et la *Summa de creaturis* d'Albert le Grand ; l'éminent président de l'édition des œuvres albertiniennes reviendra sans nul doute, à l'occasion, sur ce problème.

L'intérêt principal de ces pages est dans la découverte par Mgr G. d'un second exemplaire complet du Commentaire des Sentences d'Alexandre de Halès, qui se cache sous le nom de saint Albert dans *Erfurt Stadtbibl. O. 68*. Non seulement ce texte présente les 4 livres au complet, mais, à en comparer la teneur avec celle d'*Assise 189*, il s'avère plus développé que celui-ci. Bonne aubaine pour le P. V. Doucet qui prépare l'édition du commentaire halésien. O. L.

482. P. Michaud Quantin. *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle.* — Antonianum 24 (1949) 489-505.

M. M. Q. prépare pour le *Corpus des philosophes français* l'édition critique du *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* de Jean de la Rochelle. En manière d'introduction, il a décrit l'effort tenté au XIIe siècle pour classifier les puissances de l'âme (cf. *Bull.* VI, nº 423). Il présente ici l'écrit du maître franciscain, en le confrontant avec les deux autres ouvrages du même auteur, la *Summa de anima* et la *Summa de vitiis*, mais surtout en étudiant dans le *Tractatus* la classification des puissances de l'âme *secundum philosophos*, à savoir avant tout Avicenne. M. M. Q. établit que Jean de la Rochelle ne se borne pas à une simple transcription des textes du philosophe arabe, en vue de dresser un seul tableau des facultés de l'âme. Jean de la Rochelle a en outre voulu concilier les données des Arabes avec celles de saint Augustin et de saint Jean Damascène ; son effort était voué à l'échec. Mais il faut retenir que l'écrit de Jean de la Rochelle est le premier essai d'une classification unique, qui préparait les synthèses du milieu du siècle. O. L.

483. A. Sorbelli. *I teorici del Reggimento comunale.* — Bullettino dell' Istit. stor. ital. per il Medio Evo e Archivio Muratoriano 59 (1944) 31-136.

Les traités étudiés par M. S. dans cette vaste enquête, qui met beaucoup de choses au point, appartiennent presque tous à l'âge d'or de la vie communale proprement dite en Italie, le XIIIe siècle. Ils correspondent sur le plan communal aux *De regimine principum* sur le plan plus vaste de l'état. Plus que dans ces derniers la part de la technique y est large : organisation de la représentation, rites de l'entrée en charge du podestat, ses devoirs, ses fonctions, formulaires de lettres et de discours (un podestat doit connaître l'art d'écrire et de parler). Mais le point de vue moral ne leur est cependant jamais étranger. Ils s'y inspirent

surtout de florilèges qui leur fournissaient, outre des citations bibliques, des extraits de Cicéron, Sénèque, Augustin, Salvien, Grégoire le Grand et, pour les auteurs plus proches, des textes du *De improbatione vitiorum* de saint Bernard, du *Speculum* de Vincent de Beauvais, des *Disticha Catonis*, du *Moralium dogma philosophorum* (que M. S., ne connaissant à son sujet que l'édition de T. Sundby, Copenhague, 1869, attribue au *Magister Philippus Gualterus ab Insulis*, c'est-à-dire Gauthier de Châtillon, sous le titre de *Moralium dogma de virtutibus et vitiis oppositis*), du *De formula honestae vitae*, du *De planctu naturae* d'Alain de Lille, du *Tractatus de arte loquendi et tacendi* d'Albertano de Brescia etc.

Les premiers essais de ces manuels à l'usage du podestat apparaissent aux environs de 1240. Les plus anciens sont le *De regimine et sapientia potestatis*, en vers léonins, d'Orfino de Lodi, et l'*Oculus pastoralis*, resté anonyme et dont M. S. précise la date assez flottante jusqu'ici. D'un contenu beaucoup plus doctrinal est le *Liber de regimine civitatum*, composé en 1263 par un certain Jean de Viterbe, assesseur du podestat de Florence. Dans sa partie morale, il s'inspire largement du *Moralium dogma* ; il fait montre d'une très large information et d'une science juridique peu commune. Contrairement à ce qu'on a dit, Brunetto Latini n'en dépend pas dans le livre IX du *Trésor*, où il traite des questions politiques ; son manque de parenté avec l'*Oculus pastoralis* est d'ailleurs plus frappant encore. Si tous ces traités ont une source commune, ce doit être un ancêtre perdu. M. S. s'occupe ensuite du *Trattato supra l'uffizio del podestà*, replacé au rang modeste de simple traduction partielle de l'*Oculus pastoralis*, et du *De regimine rectoris* du frère mineur Paulin de Venise, mort évêque de Pouzzoles en 1345. Ce dernier écrit, divisé en trois parties (comment le recteur doit se régir, régir sa famille, régir la cité), s'inspire surtout du *De regimine principum* de Gilles de Rome. Comme son titre l'indique, il appartient déjà à une époque où le régime communal du podestat fait place à celui de la seigneurie. Le recteur finit par n'être plus qu'un simple fonctionnaire du seigneur. Avec cette évolution politique, ce genre de littérature politico-morale disparaît presque complètement au XIVe siècle.

H. B.

484. H. Kantorowicz. *A Medieval Grammarian on the Sources of the Law.* — Tijdschr. voor Rechtsgeschiedenis 15 (1937) 25-47.

Les œuvres principales de Jean de Garlande sont contenues dans *Cambridge Gonville and Caius College 385*. M. C. en reproduit les f. 54-56, relatifs au droit ecclésiastique et civil. Il en situe la doctrine dans l'histoire du droit. F. V.

485. D. A. Callus O. P. *The « Summa theologiae » of Robert Grosseteste.* — Studies in Medieval History presented to Frederick Maurice Powicke. Edited by R. W. Hunt, W. A. Pantin, R. W. Southern (Oxford, Clarendon Press, 1948 ; in 8, xiv-504 p.) 180-208.

Le P. C. montre que plusieurs petits traités édités de Grosseteste ne sont que des fragments. Il confirme l'authenticité des *Quaestiones theologicae* par la comparaison de leur forme et de leur fond avec les autres ouvrages de Robert. Il prouve amplement, comme nous l'avions déjà noté (*Bull.* V, nº 86), que ces questions sont seulement une partie d'une *Summa Sententiarum* ou d'une somme théologique dans le cadre des *Sentences* de Pierre Lombard, que Grosseteste entendait composer. Le P. C. édite ici pour la première fois (p. 194-208) ces questions théologiques sur la science, la volonté et la présence de Dieu. Plutôt qu'un ouvrage fini, ce sont des notes, conservées par un seul manuscrit assez piètre, *Oxford Exeter College 28*.

H. P.

486. A. BIRKENMAJER. *Robert Grosseteste and Richard Fournival.* — Medievalia et Humanistica 5 (1948) 36-41.

M. B. montre que le *De vetula* de Richard de Fournival (1201-v. 1260), par lui attribué à Ovide, dépend de Grosseteste et a influencé Roger Bacon.

H. P.

487. L. THORNDIKE. *The « Sphere » of Sacrobosco and its Commentators.* — Chicago, University of Chicago Press, 1949 ; in 8, x-496 p. Dl. 10.

Ce nouveau volume de M. T. comprend deux parties : une longue introduction, puis des éditions de textes. Le *Tractatus de sphera* de Jean de Sacrobosco fut le plus important ouvrage d'astronomie et de cosmographie du XIIIe au XVIIe siècle. M. T. le situerait avant 1220, sans doute à l'Université de Paris. Il le compare attentivement au *De sphera* de Grosseteste, qu'il croit postérieur et dépendant. Sacrobosco utilise surtout Alfraganus et Macrobe. En passant, M. T. examine les traités analogues de Jean Peckham, Bernard de Trilia (1263-66), qui fait une large place à l'astrologie, Campanus de Novare, Barthélemy de Parme. Puis il passe en revue tous les commentaires sur le *De sphera* de Sacrobosco, même les anonymes, y compris Pierre d'Ailly. L'ouvrage était devenu classique aux universités. Ses manuscrits étant légion, M. T. en emploie 18 pour son édition. Il les décrit. Il a négligé de reproduire les variantes de moindre importance. Puis il publie, pour la première fois, d'après 9 manuscrits, le commentaire de Robert l'Anglais (1271) sur le *De sphera*, où l'astrologie est abondamment représentée. A ces deux premiers écrits, M. T. joint une traduction anglaise. Suit le commentaire *per modum quaestionum* attribué à Michel Scot, — il n'est peut-être pas de lui, — qui date sans doute de 1230-35. Son texte repose ici sur les éditions de 1495, 1531 et sur deux manuscrits. Puis vient le commentaire de Cecco d'Ascoli, lequel fut brûlé à Florence avec son œuvre en 1327. Pour cet écrit intéressant, débordant d'astrologie, M. T. suit ordinairement l'édition de Venise 1518, bien supérieure à celle de 1499, et *Paris Nat. lat. 7337*, du XVe siècle, seul manuscrit connu. Il édite encore un commentaire anonyme puis, en appendice, reproduit les incipit, explicit et un choix de passages pour le *De sphera* de Jean Peckham et 4 autres commentaires anonymes.

L'astronomie ne concerne pas ce *Bulletin*, mais bien l'astrologie. Or, tandis que cette dernière n'apparaît pas chez Sacrobosco, elle envahit de plus en plus les œuvres de ses successeurs. Pour aucun de ces ouvrages, M. T. ne prétend donner une édition critique, mais il rend un précieux service en offrant à tous des textes importants, intéressants, dans de bonnes éditions pratiques améliorées. En outre, comme M. T. est extrêmement familiarisé avec le vocabulaire technique du moyen âge, ses traductions aideront même les médiévistes.

H. P.

488. J. LECLERCQ O. S. B. *L'idéal du théologien au moyen âge. Textes inédits.* — Revue Sciences relig. 21 (1947) 121-148.

Dom L. édite et commente de nombreuses questions quodlibétiques de la seconde moitié du XIIIe siècle et du début du XIVe (Jean et Gervais du Mont Saint-Éloi, Eustache, Gérard d'Abbeville, Richard de Mediavilla, Ferrier de Catalogne, Rainier de Clairmarais, Henri de Gand, Hervé de Nédellec, Robert Holcot, anonymes de *Dôle 81, 87* et *Paris Arsenal 379*) sur le rôle du théologien, distinct de celui de l'évêque et du prédicateur, sa responsabilité à l'égard du clergé qu'il forme, le caractère social de sa fonction dans le corps mystique du Christ, les conditions d'efficacité de son ministère (foi vive, état de grâce). Textes

très expressifs de la conception du temps : la théologie n'est pas une science comme les autres ; elle est une « science divine », une « doctrine de piété », une « sagesse ». O. L.

489. Ch. Laird. *Manuscripts of the « Manuel des Pechiez »*. — Standford University Studies in Language and Literature 1941, 99-123.

490. B. Smalley. *Some More Exegetical Works of Simon of Hinton.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 97-106.

Miss S. apporte d'abord quelques compléments à son récent article sur les écrits exégétiques de Simon de Hinton (cf. *Bull.* V, n° 959) ; elle nous en fait ensuite connaître d'autres : un commentaire complet sur Job, conservé dans *Bâle Univ. B. III. 25* et *Rome Casanat. 454*, commentaire professé à Cologne (1261-1262) ou, plus vraisemblablement, après son retour à Oxford. Simon dit lui-même avoir commenté l'évangile de saint Jean et l'épître aux Romains : écrits non encore retrouvés. Un fragment de son *Glosarium* est conservé dans *Bologne Archigimnasio A. 1041.* O. L.

491. B. Smalley. *The « Quaestiones » of Simon of Hinton.* — Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke (voir Bull. VI, n° 485) 209-222.

G. Lacombe avait jadis signalé (cf. *Bull.* I, n° 617) dans *Londres Brit. Mus. Roy. 9. E. XIV*, f. 117v-133r, une série de questions qu'une note marginale attribue à Simon de Hinton. Il était normal qu'elles fussent étudiées davantage par Mlle S., qui a découvert plusieurs autres œuvres du maître dominicain (cf. *Bull.* V, n° 959 et VI, n° 490). Ce bloc de questions est un extrait de somme ; il étudie méthodiquement la loi naturelle, la loi du Décalogue dans ses deux premiers points : la *latria*, le serment. Les sources principales sont la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre et la *Summa de poenitentia* de Raymond de Peñafort. Ce fragment de somme est antérieur au Commentaire de Simon sur saint Matthieu, puisque celui-ci y renvoie. Il est de même antérieur au manuel *Ad instructionem iuniorum* (cf. *Bull.* III, n° 580), lequel cite plusieurs fois le Commentaire de saint Albert sur le livre IV des Sentences ; ce qui n'est jamais le cas pour notre fragment. On ne se trompera guère sans doute en plaçant celui-ci entre 1240 et 1250. Pour donner une idée de sa mentalité, Mlle S. expose rapidement les vues de l'auteur sur la loi éternelle. O. L.

492. A. Stévaux. *La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de saint Albert, de saint Bonaventure et de saint Thomas.* — Ephem. theol. lovan. 24 (1948) 59-97.

L'objet de cette étude est nettement délimité : il s'agit de confronter une doctrine dans les Commentaires sur les Sentences chez les trois grands théologiens du milieu du XIIIe siècle. C'est par ces œuvres, en effet, que ceux-ci ont le plus intimement communié à la théologie de leurs prédécesseurs. M. S. a donc d'abord rappelé sommairement les tendances antérieures : la conception dionysienne et la tradition augustinienne. Mais à un moment (vers 1245) voici qu'est révélée l'Éthique à Nicomaque d'Aristote, avec ses livres VIII et IX sur l'amitié. Albert le Grand ne la connaît pas encore quand il rédige son commentaire sur le livre III du Lombard ; Bonaventure ne l'utilise pas ; saint Thomas est le premier à l'exploiter.

Y a-t-il, pour ces maîtres, un amour naturel de Dieu distinct de la charité ? Le tout est de savoir si Adam a reçu la grâce sanctifiante dès sa création. Cependant, malgré leurs divergences, les trois théologiens discutent le problème de l'amour naturel de Dieu ; pour Albert, l'amour naturel ne comporte pas nécessairement une véritable amitié ; pour les deux autres, au contraire, il l'englobe. Concernant la nature de cet amour naturel, chez Albert et même chez Bonaventure, on discerne un mélange mal défini des traditions dionysienne et augustinienne ; saint Thomas intègre ces données dans le schème d'Aristote : l'amour naturel est la mise en commun de deux existences où chaque personne trouve son bien dans la participation au bien de l'autre. L'amour surnaturel ou charité se greffe sur l'amour naturel : Albert le Grand manifeste une certaine préférence pour la pensée dionysienne ; Bonaventure est plus augustinien, car la charité est l'assimilation à Dieu par une conformité toute désintéressée. Pour Thomas d'Aquin, comme pour Aristote, la charité est un amour consciemment mutuel réalisant une communauté de vie : le saint docteur n'a cependant aucunement négligé les conceptions dionysienne et augustinienne. L'exposé de M. S. suit d'assez près le texte des traités qu'il analyse ; son mérite est d'avoir dégagé le quantum d'influence exercé par Aristote sur le traité de la charité au moyen âge.

O. L.

493. E. Luño Peña. *El pensamiento jurídico de San Raimundo de Peñafort.* — Universidad (Zaragoza) 22 (1945) 51-70.

Après un bref aperçu sur la personne et les œuvres de Raymond de Peñafort, en particulier sa *Summa iuris*, M. L. expose ses idées sur la guerre juste, la société, les relations économiques, et termine en dégageant les traits caractéristiques de son style. Cet article a paru aussi en brochure sous le même titre (Zaragoza, F. Martínez, 1945 ; in 8, 30 p.).

H. B.

494. R. Liertz. *Albert der Grosse. Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken.* — Münster, Regensberg, 1948 ; in 8, 277 p. Mk. 9.60.

Deux parties composent cet ouvrage. M. L. évoque d'abord la vie et les œuvres de saint Albert le Grand. En homme de sciences averti, — M. L. est docteur en médecine, — il signale l'importance des travaux d'Albert sur la botanique, la zoologie et la physique du globe. Mais il relève aussi son amour de la philosophie grecque, qu'Albert a intégrée dans une conception chrétienne du monde. Il aime enfin à rappeler l'importance de l'enseignement d'Albert à Cologne et son influence sur la pensée allemande, philosophique, théologique et mystique, des siècles suivants.

La seconde partie de l'ouvrage présente une vue d'ensemble sur la doctrine d'Albert. D'abord la constitution du monde matériel : ses premières origines, les lois naturelles qui président à sa conservation, lois qui dominent le monde minéral, végétal, animal, les vestiges de la Trinité qu'on y découvre. Abordant le domaine philosophique, M. L. présente Dieu, cause unique dont procède la multiplicité des êtres avec leur bonté et beauté ontologiques ; l'homme qui, par ses facultés, peut s'élever jusqu'à Dieu cause première, fin dernière, et qui, grâce à la révélation, peut concevoir le monde surnaturel et le règne du Christ. Un aperçu des grandes arêtes de la morale clôt l'exposé doctrinal. Cet ouvrage, passablement touffu, ne se présente pas avec l'appareil classique de l'érudition : on n'y rencontre aucune référence aux écrits du saint docteur ; on y lit nombre de citations d'auteurs modernes qui ont étudié Albert, mais sans aucune mention de l'ouvrage dont elles sont extraites. Nous sommes en présence d'un

ensemble de réflexions (*Gedanken*) émises par un lecteur qui apprécie hautement l'œuvre du penseur allemand. Ce n'est pas que cet ouvrage manque d'intérêt : je signale en passant l'attention qu'il a donnée à la graphie des autographes du saint, pour y déceler la personnalité du scribe-auteur. Le travail de M. L. pourra intéresser le public lettré, mais il n'apporte guère de précisions à notre connaissance actuelle de la vie et de la doctrine du saint docteur. O. L.

495. B. Geyer. *Albertus Magnus.* — Studium generale Köln 1248. Als Festgabe der Kölner Universitäts-Zeitung herausgegeben von C. J. Hering (Köln, Verlag der Kölner Universitäts-Zeitung, 1948 ; in 4, 44 p.) 8-12.

Excellente vue d'ensemble sur le rôle de saint Albert le Grand dans la diffusion de l'aristotélisme, très imparfaitement conçu avant lui, et sur son comportement à l'égard de l'« averroïsme » naissant. Mgr G. souligne l'importance d'Albert dans le domaine des sciences naturelles et de la philosophie, beaucoup plus grande que dans celui de la théologie. On trouvera ici le fac-similé d'un folio du manuscrit autographe *De animalibus*, conservé aux archives historiques de la ville de Cologne. O. L.

496. P Kibre. *An Alchemical Tract Attributed to Albertus Magnus.* — Isis 35 (1944) 303-316.

Nous avons déjà signalé (*Bull.* V, n° 1196) l'étude d'ensemble que Mlle K. a consacrée à la littérature alchimiste attribuée à Albert le Grand. Ici elle édite, en le faisant précéder d'une analyse détaillée, un de ces traités apocryphes. Le texte est établi sur la base de *Londres Brit. Mus. Sloane 3457* (XVe s.), avec l'aide de *Sloane 3120* (XVIIe s.) et *Bologne Univ. 270* (XVIe s.). Une parenté indéniable le rattache au *De mineralibus* d'Albert et les sources citées sont souvent identiques. Mlle K. se demande si l'auteur s'est inspiré simplement d'Albert ou si, peut-être, on n'aurait pas ici les propres notes d'Albert tirées de textes favorables aux mutations substantielles et considérablement remaniées ensuite dans le *De mineralibus*. En somme c'est le problème que se posait déjà autrefois, à propos d'un traité analogue, F. Paneth (*Über eine alchemistische Handschrift des 14. Jahrhunderts und ihr Verhältnis zu Albertus Magnus Buch « De mineralibus »* dans *Archiv f. die Geschichte der Naturwissenschaft u. der Technik* 12, 1929, 33-45, 408-413). La critique interne, dit Mlle K., ne mène à aucune solution. Mais la première hypothèse paraît bien la plus vraisemblable.

Contentons-nous de signaler un autre travail analogue de Mlle K. sur l'*Alkimia minor*, mais qui n'intéresse plus directement ce *Bulletin* : *The « Alkimia minor » ascribed to Albertus Magnus*, dans *Isis* 32 (1940, paru en 1949) 267-300.

H. B.

497. B. de Solages. *La cohérence de la métaphysique de l'âme d'Albert le Grand.* — Mélanges F. Cavallera (voir *Bull.* VI, n° 152) 367-400.

Saint Albert a-t-il évolué dans sa doctrine de l'âme ? Peut-on, par exemple, comme le voulait jadis le P. M.-D. Roland-Gosselin O. P., parler d'une évolution circulaire d'un Albert retournant, dans ses vieux jours, à la position de sa jeunesse abandonnée au temps de son âge mûr ? Pour résoudre le problème, Mgr de S. adopte la méthode suivante : il étudie d'abord la doctrine du dernier des ouvrages d'Albert, la *Summa theologica*, pour y trouver la doctrine sur les définitions platonicienne et aristotélicienne de l'âme, l'individuation de celle-ci,

ses rapports avec le corps, la distinction entre l'âme et ses facultés. Il remonte ensuite aux écrits antérieurs : le *De unitate intellectus*, la *Summa de creaturis*, la paraphrase du *De anima*, et il conclut qu'Albert ne s'est jamais contredit et n'a point changé d'opinion.

Sans vouloir résoudre le problème ni surtout minimiser le mérite du présent travail nous avouons éprouver un double scrupule. Le premier concerne la méthode adoptée. Sans doute, quand il s'agit uniquement de constater si la solution d'un auteur est restée substantiellement la même au cours de ses différents écrits, il est assez indifférent de commencer l'enquête par le dernier et de remonter la filière. Mais l'histoire doctrinale est souvent faite de nuances, d'affinements progressifs des formules, et dans ce cas une extrême prudence s'impose à l'historien : il est toujours un peu périlleux de juger les premiers écrits d'un auteur par ses œuvres postérieures : on est tenté instinctivement de comprendre les formules antérieures d'après le sens plus précis qu'elles ont revêtu ultérieurement. Et devant ce danger n'est-il pas plus prudent de suivre patiemment la suite chronologique des écrits, de noter les nuances d'expression, quitte à devoir conclure peut-être que ces différences sont purement verbales ? Un second scrupule peut naître précisément en ce qui regarde la Somme théologique de saint Albert. Le cas d'une « évolution circulaire » n'est pas si rare dans cet ouvrage de vieillesse. Nous avons relevé plusieurs points où la Somme théologique d'Albert reprend les solutions d'*antiqui* et spécialement de la Somme théologique d'Alexandre de Halès (cf. *Bull.* III, n° 77), et naguère le P. H. Neufeld (cf. *Bull.* IV, n° 1420) a cité de nombreux exemples de parenté littéraire. Dans le cas qui nous occupe, pour les questions sur la distinction entre l'âme et ses facultés (tr. 13, q. 70, m. 2) et l'union de l'âme au corps (tr. 13, q. 77, m. 1), Albert le Grand a connu la Somme alexandrine. Encore une fois, nous ne disons pas que les conclusions du savant auteur devraient être modifiées, mais le lecteur serait heureux d'apprendre que le travail de confrontation a été effectué. O. L.

498. Fr. Pelster S. J. *Die Quaestio Alberts des Grossen über das Eine Sein in Christus nach Cod. Vat. lat. 4245.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 26 (1948) 3-25.

Le P. P. confirme pleinement l'opinion du P. A. Fries (cf. *Bull.* II, n° 1212) : la question *Utrum in Christo sit unum esse substantiale*, qui se lit dans *Vat. lat. 4245*, f. 24^r^, est bien de saint Albert le Grand. Cette pièce est une question disputée à Paris, un peu après le livre III des Sentences qui contient la question parallèle ; elle date donc de 1247-1248. Le P. P. analyse soigneusement les deux textes, souligne l'affinement des formules de la question disputée et l'édite en entier. O. L.

499. P. Mascarucci O. P. *Il progresso di Cristo nella scienza in Sant' Alberto Magno.* — Divus Thomas (Piac.) 51 (1948) 217-250.

Le P. M. soumet à une analyse attentive la doctrine d'Albert le Grand sur la science du Christ, au cours de ses divers ouvrages, et spécialement dans son traité inédit *De incarnatione* (étudié dans *Florence Naz. G. 5. 347*) et dans le Commentaire sur les Sentences. Dans le *De incarnatione*, Albert admet six espèces de sciences dans le Christ : comme *viator* il eut la science d'Adam et la science expérimentale ; comme *comprehensor*, il eut la science angélique et la science dans le Verbe ; comme Dieu, la science divine ; comme homme-Dieu, la science d'union. Le Commentaire des Sentences réduit ces sciences à quatre :

la science divine et une triple science créée : la science des bienheureux (comme *comprehensor*), la science infuse (c'est-à-dire la science d'Adam avant le péché) et la science expérimentale (comme *viator*). La science d'union, admise dans le *De incarnatione* est rejetée dans le Commentaire des Sentences, qui la ramène à la science des bienheureux. Dans le *De incarnatione* la science infuse est attribuée au Christ à cause de son état de *comprehensor* ; dans le Commentaire, c'est en raison de l'état d'innocence qu'on aurait eu sans le péché d'Adam. Quant au progrès dans la science expérimentale, le *De incarnatione* semble bien admettre un progrès dans la science comme *habitus*, tandis que le Commentaire n'admet le progrès que dans les actes.

Chemin faisant, le P. M. rapporte la théorie d'Albert dans ses autres écrits (Commentaires sur le Pseudo-Denys et la Somme théologique) et il a soin d'intégrer la position d'Albert dans les théories du temps : Alexandre de Halès, Odon Rigaud, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin. Le P. M. a bien mérité de la science historique en traitant avec grande clarté un sujet passablement complexe. O. L.

500. G. Vann O. P. *Saint Thomas Aquinas.* With Foreword by Ch. A. Hart. — New-York, Benziger, 1947 ; in 8, xxvii-185 p. Dl. 3.

C'est la réédition d'un volume dont nous avons rendu compte antérieurement (*Bull.* V, nº 207). Le texte du P. V. est resté le même, mais on y a joint une longue préface de M. H., secrétaire de l'*American Catholic Philosophical Association,* intitulée *Neo-scholastic Philosophy in American Catholic Culture.* On y trouvera une brève histoire des efforts faits en Amérique, depuis l'encyclique *Aeterni Patris* (1879), en vue de faire connaître et apprécier le thomisme. M. C.

501. M. Grabmann. *Das Seelenleben des heiligen Thomas von Aquin nach seinen Werken und den Heiligsprechungsakten dargestellt.* Dritte erweiterte Auflage. — Freiburg i. d. Schw., Paulusverlag, 1949 ; in 12, 125 p. Fr. 5.

On sait le culte que, dès sa jeunesse, Mgr G. avait voué à saint Thomas d'Aquin. En 1924, deux éditions paraissaient de l'écrit dont nous présentons ici la troisième. Dans cet opuscule, Mgr G. définissait en trois traits fondamentaux la psychologie du saint : son amour de la sagesse, s'incarnant dans la science théologique ; son amour de la charité, âme de la vie morale ; son amour de la paix, fruit de la charité, sachant dominer toutes les controverses ; le tout concrétisé dans l'amour du Christ. Ces pages ont été conservées intégralement dans cette dernière édition ; parfois cependant (par ex. p. 65, 100-101) quelques compléments ont été ajoutés, de même que des références à des ouvrages parus après 1924. O. L.

502. P. Glorieux. *Un maître polémiste : Thomas d'Aquin.* — Mélanges Science relig. 5 (1948) 153-174.

En quelques pages vivantes, M. G. évoque l'agitation qui remua les milieux universitaires du temps de saint Thomas et la part que celui-ci y prit, en 8 opuscules, sans compter les questions disputées et quodlibétiques. M. G. définit l'attitude du saint docteur en ces écrits : sa polémique fut directe, sérieuse, profonde, loyale, constructive, menée de façon claire, alerte et vivante, contrastant avec les procédés des adversaires. Ces diverses caractéristiques sont illustrées par de nombreux exemples tirés de ses écrits. O. L.

503. P. Wyser O. P. *Der Indexband der Editio Leonina.* — Divus Thomas (Fr.), Ser. III, 27 (1949) 223-239.

Analyse très détaillée des *Indices* de la Somme théologique et de la Somme contre les Gentils de saint Thomas d'Aquin (cf. *Bull.* VI, n°s 202-206). Le P. W. célèbre la valeur de ce travail qui dépasse en précision et en richesse toutes les tables parues auparavant, et en souligne l'importance pour les futures études sur le thomisme. O. L.

504. R. J. Deferrari, M. I. Barry. *A Lexicon of St. Thomas Aquinas Based on the « Summa theologica » and Selected Passages of His Other Works.* With the technical collaboration of I. McGuiness O. P. Fasc. I : *A-C.* Washington, Catholic University of America Press, 1948; in 4, x-262 p. Dl. 12.50.

Le lexique dont M. D. et la Sr B. ont eu le louable courage d'entreprendre la publication avec la collaboration du P. McG., n'est ni une concordance, ni un dictionnaire philosophico-théologique. Mais c'est une liste alphabétique complète des termes latins qui figurent dans la *Summa theologica*, accompagnés de leurs diverses traductions anglaises et des principaux passages et références, — parfois de tous les passages, — qui les illustrent dans la même Somme, ainsi que d'un choix restreint de textes parallèles des autres œuvres. La préface nous apprend deux bonnes nouvelles : la concordance qui est à la base du lexique sera publiée avant longtemps ; les auteurs espèrent pouvoir étendre leur dépouillement exhaustif à tous les écrits de saint Thomas.

Les auteurs ne cachent pas qu'ils dépendent largement, et pour le choix des références et pour le cadre des diverses significations, de l'excellent mais trop spécial *Thomas-Lexicon* de L. Schütz (1895). La principale différence est que le lexique anglais embrasse, on l'a vu, tous les mots de la Somme théologique, tandis que le lexique allemand ne retient que les termes techniques. Les références sont également plus nombreuses d'un côté que de l'autre. Le nouveau *Lexicon* cite le *Supplementum* joint, dans les éditions manuelles, à la Somme théologique, sous le sigle TPS (*Tertiae Partis Supplementum*). Cela peut se justifier par la destination scolaire du lexique. Néanmoins, nous croyons qu'il vaudrait mieux renvoyer à *IV Sent.*, d'abord parce que telle est la véritable référence, ensuite pour ne point exposer le lecteur curieux de l'évolution des sens à une fausse impression.

Souhaitons que le présent fascicule, qui va jusqu'à la lettre C, soit bientôt suivi d'un ou de plusieurs autres. M. C.

505. J. Isaac O. P. *Le quodlibet 9 est bien de saint Thomas : l'article sur l'infini en acte est à lui seul probant.* — Archives Hist. doctr. litt. Moyen Age 16 (1947-48) 145-185.

Le P. I. soumet à une critique serrée et pertinente les arguments qui avaient amené M. P. Glorieux (cf. *Bull.* V n°s 1444-45) à situer le Quodlibet IX de saint Thomas peut-être même avant 1256 et à douter fortement de son authenticité. De tous les textes examinés par le P. I. nous retiendrons ici l'art. 1 de ce Quodlibet IX relatif à la possibilité de l'infini en acte, qui était l'argument principal de M. G. Cet article apparaît au P. I. comme répondant à la question laissée en suspens par le *De veritate* q. 2, a. 10 (de décembre 1256) ; le Quodlibet IX lui est donc immédiatement postérieur. Quant à l'authenticité, M. G. avait prétendu que, s'il était de saint Thomas, on devrait constater une série de régressions

dans la pensée du saint docteur. Le P. I. nie catégoriquement cette conclusion : en comparant la doctrine de l'infini en acte dans les premiers écrits (Commentaire des Sentences, *De veritate*, Quodlibet IX) avec celle des derniers (postérieurs à la *Prima pars* et au Commentaire sur le livre III de la Physique), il y voit un progrès évident. Aucune raison ne permet de douter de l'authenticité.

Remarquons qu'indépendamment l'un de l'autre, le P. I. et le P. F. Pelster (cf. *Bull.* V, n° 1446) sont d'accord pour maintenir l'authenticité du quodlibet en question et le placer après le *De veritate* ; cependant le P. P. le date de 1259 et le situe après le livre II de la *Summa contra Gentiles*, tandis que le P. I. l'estime antérieur à ce dernier écrit. O. L.

506. G. Verbeke. *La date du commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque.* — Revue philos. de Louvain 47 (1949) 203-220.

En étudiant la notion de bonheur et de plaisir dans les œuvres de saint Thomas d'Aquin, M. V. constate que la *Summa contra Gentiles* (1264) marque un tournant dans la pensée du maître et que les formules du Commentaire sur l'Éthique en sont la préparation immédiate. Celui-ci est donc antérieur à 1264. D'autre part, à voir la manière dont un texte de l'Éthique d'Aristote est compris dans le *De veritate* q.10, a. 8, et dans le Commentaire sur l'Éthique, on constate le progrès de ce dernier sur la question *De veritate* (1256-59). Le Commentaire sur l'Éthique est donc postérieur au *De veritate* et date des environs de 1260.

Disons-le dès maintenant, cette précision est contestée par le P. R.-A. Gauthier O. P. qui, dans une étude à paraître dans le prochain fascicule des *Rech. Théol. anc. méd.*, proposera plutôt la date de 1270. O. L.

507. J. H. Nicolas O. P. *CR de L.-B. Geiger O. P., La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (voir *Bull.* V, n° 91). — Revue thomiste 48 (1948) 555-564.

D'un grand nombre d'observations le P. N. ne croit pas pouvoir induire que le livre du P. Geiger est « un livre historique » (p. 564). F. V.

508. M.-V. Leroy O. P. *Abstractio et separatio d'après un texte controversé de saint Thomas.* — Revue thomiste 48 (1948) 328-339.

Exégèse de *In librum Boethii de Trinitate* q. 5, a. 3 et 4. Saint Thomas « y distingue et oppose l'*abstractio* physique et mathématique, et la *separatio* métaphysique ». La question a été discutée récemment encore, en particulier par le P. L.-B. Geiger O. P. (voir *Bull.* V, n° 91).

On retrouve cet article dans *Jacques Maritain, son œuvre philosophique* (Bruges, Desclée De Brouwer, 1949 ; in 8, xii-342 p.) 328-339, qui réédite ce numéro de la *Revue thomiste* en hommage à M. J. Maritain. F. V.

509. M.-R. Gagnebet O. P. *La théologie de saint Thomas, science aristotélicienne de Dieu.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 11 (1945) 203-228.

Saint Thomas applique à la théologie les notes distinctives de la science dans la philosophie d'Aristote. H. B.

510. H. A. Wolfson. *The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and its Origin in Aristotle and the Stoics.* — Jewish Quart. Review 33 (1942-43) 213-264.

Signalons dans cette étude de M. W. la partie consacrée à S. Thomas, avec un rapide aperçu sur ses prédécesseurs du XIIe siècle (p. 252-262). Sans doute n'y faut-il point chercher du neuf sur le concept de foi chez le Docteur angélique, mais on y trouvera un exposé clair et ordonné d'un point de vue particulier des rapports entre foi et raison. Son intérêt réside surtout dans les rapprochements que suggère l'évolution historique du double aspect du concept de foi depuis Aristote et les stoïciens. En étudiant Clément d'Alexandrie, Saadia, Averroès et saint Thomas, M. W. veut montrer comment ce concept fut adapté à l'idée de vérité révélée dans la patristique grecque, la pensée judéo-arabe et la scolastique latine. H. B.

511. E. G. Jay. *The Existence of God.* A Commentary on St. Thomas Aquinas's Five Ways of Demonstrating the Existence of God. — London, S. P. C. K., 1948 ; in 12, VII-72 p. Sh. 4.6.

Ce petit livre, publié en 1946 et réimprimé en 1948, est destiné principalement aux étudiants en théologie. Il traduit et commente le texte de la *Summa theologica* (Ia, q. 2, a. 3) de saint Thomas touchant les cinq voies, non sans en souligner la valeur probante. Trois chapitres d'introduction mettent le lecteur au courant de la doctrine sous-jacente : Foi et raison (traduction et commentaire de *S. theol.* Ia, q. 1, a. 1) ; L'argument ontologique (traduction et commentaire de *S. theol.* Ia, q. 2, a. 1) ; La philosophie d'Aristote (matière et forme, puissance et acte, causalité, finalité). M. C.

512. W. E. Byles. *The Analogy of Being.* — New Scholasticism 16 (1942) 331-364.

Après les innombrables exposés de cette question de logique et de ses incidences sur le problème de la connaissance de Dieu, M. B. apporte sa contribution. Nous ne croyons pas qu'il en résulte une lumière nouvelle. Nous pensons même que l'auteur a manqué de mettre en relief, par les textes de saint Thomas, la véritable nature de l'analogie d'attribution (fondée sur un rapport de causalité des analogués), comme celle de l'analogie de proportionnalité propre (convenance intrinsèque du concept analogue aux divers analogués, mais selon des modes divers). Quant à la connaissance de Dieu, M. B. n'a écrit que des pages simples, trop simples peut-être. F. V.

513. N. D. Ginsburg. *Metaphysical Relations and St. Thomas Aquinas.* — New Scholasticism 15 (1941) 238-254.

M. G. découvre, dans les textes de saint Thomas, trois types de relations : la relation de quantité (comme *duplum ad dimidium*), la relation action-passion (comme *pater ad filium*) et la relation *aliud ad ipsum* (comme *scientia ad scibile*). Le second type est d'application dans le cas de la Trinité ; le troisième, dans celui de la création. Les deux premiers types sont des relations réelles ; mais dans le troisième type, seul l'un des termes relatifs possède une relation réelle. L'analyse de ces types divers amène M. G. à conclure que, selon « l'esprit » de saint Thomas, il ne faut accorder de réalité qu'à deux seules relations : d'une personne à une personne, et d'une personne à Dieu. F. V.

514. P. Parente. *La « relatio quaedam » a cui S. Tommaso riduce la creazione.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 9 (1944) 225-241.

Après quelques notes sur la position des auteurs contemporains de saint Thomas sur cette *relatio quaedam* établie entre créateur et créature par l'acte même de la création, Mgr P. cite et discute les textes de saint Thomas, les éclaire par ses commentateurs et conclut qu'il conçut cette *relatio* comme « un lien dynamique entre le monde et Dieu, un rapport vital », dont la permanence réfute le statisme prêté trop souvent au thomisme. F. V.

515. C. Sträter S. J. *Het begrip « appropriatie » bij S. Thomas.* — Bijdragen philos. theolog. Facult. Nederl. Jezuieten 9 (1948) 1-41, 144-186.

Le P. S. est convaincu que la notion thomiste d'appropriation est généralement mal comprise, en raison principalement d'une insuffisante conception de notre unité avec les personnes divines. Nous avons rendu compte de l'ouvrage récent de dom L. Chambat sur le sujet (*Bull.* V, nº 216) et remarqué à quel point il se séparait du P. A. Gardeil dans le sens d'un « réalisme » à côté duquel l'habitation de type « intentionnel » de ce dernier paraissait très pâle. Le P. S. estime que dom Chambat n'a pas été assez catégorique encore : il aurait trop négligé l'intervention exemplaire de la Trinité dans l'âme, au profit de son efficience (nous croyons injuste cette critique ; cf. *Bull.* V, nº 216). Le mot final est que l'« on pourrait concilier toute la théologie grecque de notre union avec les personnes divines avec le système spéculatif de saint Thomas » (p. 186). N'est-ce pas dépasser les textes ? Leur analyse (nous ne pouvons songer à en donner ici le détail) amène le P. S. à distinguer appropriation philosophique et théologique. La première nous fait approprier aux attributs de Dieu les perfections des créatures. La seconde étend ce genre d'appropriation aux personnes divines, que l'on en exclue ou non les relations propres, entre elles ou avec les créatures. Ainsi, à propos de notre adoption divine, *S. theol.* IIIª, q. 23, a. 2, ad 3 la déclare, quoique commune à la Trinité, appropriée *Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui Sancto ut imprimenti in nobis huius similitudinem exemplaris.* Mais plus d'un lecteur hésitera à découvrir là l'harmonie avec la théologie grecque de notre union avec les personnes divines. La pensée thomiste reste dominée, comme l'a bien montré le P. S., par le principe *opera ad extra communia sunt toti Trinitati.* Déclarer alors que, s'il y a « à distinguer trois aspects réellement différents », ceux-ci demeurent dans une « unité absolument parfaite » (p. 181), ne suffit pas. Regrettons enfin un exposé malaisé à suivre dans ses étapes ou ses nuances.

F. V.

516. A. Bundervoet. *Wat behoort tot het wezen van Gods heiligende genade-inwoning volgens St. Thomas I Sent., dist. XIV-XVIII en XXXVII ?* — Bijdragen philos. theolog. Facult. Nederl. Jezuieten 9 (1948) 42-58.

M. B. rejoint ici certaines pages du P. C. Sträter (cf. *Bull.* VI, nº 515) et de dom Chambat (voir *Bull.* V, nº 216). Saint Thomas, dit-il, met en relation dans *I Sent.* « l'inhabitation des personnes divines avec leurs processions temporelles ». Mais celle-ci est double : une première rend compte de l'existence des créatures et de leurs perfections naturelles ; une seconde exerce sa causalité selon l'ordre surnaturel. Cette dernière causalité, à la fois exemplaire et efficiente, est appelée *missio* en tant qu'elle s'achève dans la présence des personnes divines, et *donatio* en tant que celles-ci « ne nous offrent pas seulement leurs dons surnaturels créés, mais s'offrent aussi elles-mêmes ». L'aspect *missio* domine dans *I Sent.* et la causalité efficiente y paraît commune aux trois personnes, tandis que la

causalité exemplaire y paraît propre à la personne envoyée. Plus tard, dans la *Summa theol.*, apparaîtra l'aspect subjectif de l'habitation divine : la présence des personnes divines comme objet d'amour et de connaissance ; et ainsi l'explication thomiste subordonnant le psychologique à l'ontologique atteindra sa forme définitive.

En lisant M. B., on se demande si tout le monde n'a pas raison à la fois : le P. A. Gardeil de s'appuyer sur la *Summa* et de dépeindre les aspects psychologiques de l'inhabitation, le P. Sträter et M. B. d'attirer l'attention sur les pages « ontologiques » du Commentaire des Sentences, et dom Chambat de chercher la synthèse. Ce dernier n'y a-t-il pas mieux réussi que le P. Sträter, visiblement dominé par l'atmosphère du Commentaire des Sentences ?

F. V.

517. H. A. WOLFSON. *The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas.* — Saadia Anniversary Volume (American Academy of Jewish Research, Texts and Studies, 2. — New-York, 1943 ; in 8, 346 p.) 197-245.

518. A. C. PEGIS. *Necessity and Liberty. An Historical Note in St. Thomas Aquinas.* — New Scholasticism 15 (1941) 18-45.

M. P. examine le point où le thomisme a tranché le plus sereinement l'antinomie nécessité-liberté : la création. Contre l'émanatisme nécessaire d'Avicenne, le *De pot.*, q. 3, a. 15, par exemple, contient quatre arguments en faveur de la création libre. Mais ceux-ci ne résisteront pas à la critique qu'en fera Guillaume d'Ockham (*I Sent.* d. 43, q. 1, B). A ses yeux, seule la foi peut entraîner l'adhésion à cette doctrine qu'aucun infidèle n'accepte en fait (*II Sent.* q. 5, E). Ici se décèle, dit M. P., le néoplatonisme ockhamien. L'auteur montre ensuite que la notion de liberté était commandée, pour saint Thomas, par celle d'indépendance plus que par celle d'indifférence : c'est dans cette voie que doit être comprise sa position, même en ce qui regarde la liberté humaine. F. V.

519. J. COLLINS. *The Thomistic Philosophy of the Angels.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 89). — Washington, Catholic University of America Press, 1947 ; in 8, xv-383 p. Dl. 4.

M. C. a voulu présenter les idées maîtresses de la philosophie thomiste des anges, et non un examen exhaustif de toutes les questions qui se posent à leur propos (p. XIV). C'est dire qu'il envisage son sujet, non en théologien soucieux de distinguer l'enseignement strictement révélé des spéculations, mais en historien de la philosophie de saint Thomas, attentif aux solutions philosophiques que celui-ci apporta aux problèmes de l'existence et de la nature des anges. Il rencontre ainsi la querelle, d'actualité au XIIIe siècle, sur la matière universelle et la position prise à ce sujet par Avicebron ; puis les questions de la distinction entre essence et existence, acte et puissance (M. C. attache beaucoup d'importance à la position du *De ente et essentia*). Suivent plusieurs chapitres consacrés à la connaissance, à la volonté et la liberté, à l'action (sur les âmes séparées et sur les créatures corporelles en particulier) et à la durée angélique (à ce propos, discussion de Siger de Brabant). M. C. s'efforce de remettre saint Thomas dans son contexte historique et doctrinal, mais en suivant souvent des travaux antérieurs, bien choisis il est vrai. F. V.

520. G. Duggan. *The Teaching of St. Thomas Regarding the Formal Constitutive of Human Personality.* — New Scholasticism 15 (1941) 318-349.

M. D. commence par rapporter, parmi d'autres, les opinions de Cajetan, de L. Billot et de Jean de Naples sur le problème du constitutif formel de la personnalité. Les textes de saint Thomas l'autorisent ensuite à admettre que la nature individuelle complète s'identifie au *suppositum* et que celui-ci n'est formellement tel que par le principe d'individuation (dans le cas de l'être humain, c'est donc la *materia signata quantitate*). On redoute les objections que ces manières de voir soulèveront. F. V.

521. L. Steins Bisschop S. J. *Een omstreden argument.* — Bijdragen philos. theolog. Facult. Nederl. Jezuieten 4 (1941) 79-111.

Le P. S. B. constate la diversité avec laquelle les commentateurs et les néothomistes ont présenté l'argument de saint Thomas pour l'immatérialité de l'âme (*S. theol.* Ia, q. 75, a. 2). Il entreprend l'examen de cet argument, à la lumière d'autres textes de saint Thomas, et constate que c'est Cajetan qui paraît l'avoir compris le mieux. L'article développe enfin les virtualités de cet argument pour la comparaison des critériologies thomiste et idéaliste. Mais ceci ne regarde plus la théologie médiévale. F. V.

522. P. Hoenen S. J. *La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin* (Analecta gregoriana, 39). — Romae, Universitas Gregoriana, 1946 ; in 8, vii-351 p.

Cette thèse développe un chapitre de la logique thomiste, inspirée elle-même de la logique aristotélicienne. Nous n'entrerons pas dans le détail de l'exposé clair et charpenté du P. H. sur la phénoménologie du jugement (préliminaires, « trame existentielle », structure) et sa justification (réflexion antécédente, premiers jugements, *iudicium sensus*, jugement singulier et de perception). Signalons un intéressant parallèle du *cogito ergo sum* dans le thomisme et le cartésianisme. L'ensemble met en relief que la doctrine thomiste du jugement s'appuie sur une théorie de la connaissance étrangère au « réalisme naïf » qu'on lui prête volontiers, et s'appuie sur une sérieuse base critique. F. V.

523. J. D. McKian. *The Metaphysics of Introspection According to St. Thomas.* — New Scholasticism 15 (1941) 89-117.

On sait que saint Thomas fonde sa « métaphysique de l'introspection » sur la conscience que prend de son activité l'intellect humain. M. McK., citant volontiers les textes de saint Thomas, expose les modes divers de cette connaissance réflexive, et aussi ses limites. F. V.

524. P. Parente. *Il primato dell' amore e S. Tommaso d'Aquino.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 10 (1945) 197-229.

Mgr P. croit excessif d'opposer l'intellectualisme thomiste au volontarisme scotiste. Il entreprend, pour justifier sa manière de voir, une enquête parmi les œuvres de saint Thomas, sur les rapports entre vrai et bien, entre intelligence et volonté, entre intellection et volition. Si, d'un point de vue logique, il faut affirmer la priorité du vrai sur le bien, il n'en est pas de même dans une consi-

dération concrète des choses, en particulier dans l'ordre surnaturel. En fait, Mgr P. croit pouvoir conclure que « pensée et amour ne sont pas deux forces séparées et antagonistes, mais sont l'activité de l'unique et simple substance spirituelle, l'âme humaine » (p. 211). Les PP. R. Garrigou-Lagrange, C. Fabro et C. Boyer ont proposé des objections, dont l'examen occupe les dernières pages.

F. V.

525. A. J. FALANGA. *Charity the Form of the Virtues According to Saint Thomas* (Catholic University of America, Studies in Sacred Theology, Ser. II, 18). — Washington, Catholic University of America Press, 1949 ; in 8, XVI-265 p. Dl. 3.

Cette dissertation doctorale est de nature plus doctrinale qu'historique. Le P. F. y étudie systématiquement les questions suivantes : la charité comme cause exemplaire, cause efficiente, cause constitutive des autres vertus ; les rapports entre la charité et la grâce sanctifiante, et leur causalité respective sur les vertus théologales, morales infuses et morales acquises ; la charité comme source du mérite surnaturel de nos actions. Pour chacune de ces questions le P. F. cite l'opinion d'une foule de théologiens depuis Cajetan, Vasquez jusqu'aux plus récents : l'inventaire est presque complet. Toutes les opinions sont jugées à la lumière des textes de saint Thomas d'Aquin. Les professeurs de théologie trouveront ici tout ce qu'ils peuvent désirer comme information doctrinale.

L'historien se déclarera sans doute moins satisfait ; car tous les textes du saint docteur sont accumulés sans égard à leur date respective. Il est aisé de prouver que le Commentaire des Sentences admet la triple causalité efficiente, finale et formelle, que le *De veritate* et le *De caritate* y ajoutent la causalité exemplaire, mais que la Somme théologique renie expressément celle-ci et ramène la causalité formelle à être plutôt une causalité efficiente. Quand on veut juger les théories à la lumière des textes de saint Thomas, il faut tenir compte de cette évolution de la pensée du maître.

O. L.

526. R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P. *De motivo incarnationis. Examen recentium objectionum contra doctrinam S. Thomae III^a, q. 1, a. 3.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 10 (1945) 7-45.

Ces discussions ont trouvé leur expression dans *Marianum* 3 (1941) 3-31, 124-168, et dans *Divus Thomas* (Piac.) 46 (1943) 103-120. Le P. G.-L. reprend la question, en distinguant soigneusement : 1) comment il faut poser le problème (non *ex parte Dei volentis*, mais *ex parte rei volitae*) ; 2) quelle est l'exacte solution de saint Thomas (Dieu a décrété l'incarnation pour manifester sa bonté par mode de miséricorde envers l'humanité à racheter) ; 3) si la primauté de perfection du Christ est respectée dans cette solution. Les 20 dernières pages sont occupées par les objections du P. J.-F. Bonnefoy O. F. M., du P. G. M. Roschini, et par les réponses de l'auteur.

F. V.

527. A. DARQUENNES S. J. *De juridische structuur van de Kerk volgens Sint Thomas van Aquino* (Public. op het gebied der geschiedenis en der philologie, s. III, 32). — Leuven, Vlaamse Drukkerij, 1949 ; in 8, XII-225 p. Fr. 150.

On oppose souvent la conception orientale de l'Église, communautaire et spirituelle, à l'ecclésiologie occidentale, individualiste et juridique. Le principal

mérite du livre du P. D. est peut-être de montrer à quel point l'aspect juridique de l'ecclésiologie occidentale ne peut suffire à la caractériser. Le cas de saint Thomas est très révélateur de cette insuffisance. L'auteur découvre en effet chez lui quatre définitions de l'Église : société des fidèles, maison de Dieu, cité de Dieu, corps mystique du Christ. Cette conception aux facettes multiples, — on en sent l'inspiration très scripturaire et augustinienne, — donne le cadre où vient prendre place une déduction « corporative » des membres, de la hiérarchie, de l'organisation juridique et sacramentelle, et de ce que saint Thomas appelait la *repraesentatio* dans l'Église. De là encore une vue « corporative » des rapports entre bien commun et bien des individus, et de la paix en chrétienté comme reflet de la paix du Christ. Les exposés du P. D. s'appuient toujours sur les sources anciennes, patristiques, conciliaires, canoniques, qui peuvent éclairer la pensée de saint Thomas ; ils ne dédaignent pas d'éclairer en retour certaines conceptions modernes de la théologie ou du droit canonique. Les bibliographies sont abondantes. C'est dire l'importance considérable de ce travail qui a voulu montrer, entre deux conceptions un peu simplistes dans leur opposition, la *via media* thomiste d'une ecclésiologie « corporative ». F. V.

528. G. GEENEN O. P. *Fidei sacramentum. Zin, waarde, bronnenstudie van den uitleg eener patristische doopselbenaming bij S. Thomas van Aquino.* — Bijdragen philos. theolog. Facult. Nederl. Jezuieten 9 (1948) 245-270.

La définition patristique du baptême comme *fidei sacramentum* a été comprise par saint Thomas sans lien immédiat avec la vertu théologale de foi, mais comme signifiant « l'initiation à la doctrine et à la religion de ceux qui croient dans le Christ », prises en bloc. Saint Thomas précise davantage : le baptême est tel comme *incorporatio*, *protestatio* et *illuminatio fidei* (*Christi vel Ecclesiae*). Mais la valeur de la *protestatio* comme contribution personnelle du sujet baptisé perd beaucoup de son importance par rapport aux prédécesseurs ou aux contemporains. Le P. G. examine soigneusement les sources scripturaires et patristiques de cette définition : l'*incorporatio* évoque surtout saint Augustin ; l'*illuminatio*, le Pseudo-Denys et saint Jean Damascène (la *protestatio*, on l'a dit, n'a guère retenu son attention). C'est ainsi que les deux grands aspects que le thomisme met ici en relief rejoignent précisément ceux de la théologie anténicéenne du baptême. F. V.

529. V. J. BOURKE. *St. Thomas and the Greek Moralists* (Aquinas Lecture 1947, Spring). — Milwaukee, Marquette University Press, 1947 ; in 12, VII-63 p. Dl. 1.50.

Sans vouloir rien dire de bien neuf, M. B. expose très clairement ce que saint Thomas moraliste doit aux philosophes grecs, que ceux-ci se présentent eux-mêmes dans les traductions latines médiévales ou qu'ils aient pénétré de leur influence des philosophes latins, tels que Cicéron, saint Ambroise ou saint Augustin. Trois points de doctrine sont examinés. L'analyse psychologique de l'acte humain chez saint Thomas est tributaire de saint Jean Damascène et de Némésius ; la fixation de la saine raison comme norme de moralité est une donnée essentiellement stoïcienne que saint Thomas a puisée dans Cicéron et ses disciples Ambroise et Augustin ; l'organisation de la vie morale sur le schème des vertus morales vient avant tout de l'Éthique d'Aristote, subsidiairement, pour des points secondaires, d'Andronicus, Cicéron, Plotin, Sénèque, Macrobe. O. L.

530. L. Berg. *Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin* (Schriftenreihe der Katholisch-theologischen Fakultät der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz, 1). — Mainz, Kirchheim, 1948 ; in 8, 120 p. Mk. 4.50.

En quel sens l'homme, dans son être moral, est-il l'image de Dieu ? Le concept d'image est connexe à d'autres dont il faut le dégager : les concepts de ressemblance, de portrait, de participation, de représentation, d'assimilation. L'image peut être envisagée en philosophie, quand on remonte de la créature au créateur, et en théologie, quand on part du concept de Dieu pour voir les créatures en leur prototype. Le fondement dernier de l'image de Dieu en nous réside dans l'essence de Dieu, considéré comme premier principe, fin dernière, cause exemplaire, cause efficiente ; autant de concepts à prendre en leur sens analogique. Mais cette image divine en nous réside formellement dans notre nature spirituelle.

Et de la sorte, M. B. en arrive à la vie morale en tant qu'image de Dieu. Le sujet de la moralité est sans doute la personne humaine, en tant que responsable de ses actions. Mais la moralité se définit formellement par la nature spirituelle, principe foncier de toutes nos actions, agissant par le truchement des facultés spirituelles, intelligence et volonté, d'une manière plus précise par la raison pratique se traduisant en syndérèse, conscience, libre arbitre, cause immédiate de l'acte moralement bon qui se stabilise dans la vertu morale.

Toutes ces données sont illustrées par des textes de saint Thomas d'Aquin. M. B. ne s'interdit cependant point de recourir à d'autres théologiens ; ce qui empêche ce travail de pouvoir se présenter comme un exposé strictement historique de la pensée du saint docteur. O. L.

531. O. N. Derisi. *El objeto formal de la voluntad y el origen del problema moral.* — Strena Seminarii Metropolitani Platensis Rectori et Professori Raphael Trotta (La Plata, 1947 ; in 8, 465 p.) 91-166.

Cette bonne étude synthétique a pour base l'enseignement de saint Thomas d'Aquin : le bien comme tel, objet formel de la volonté, vers lequel elle tend nécessairement, tout en conservant sa liberté d'exercice ; le bien particulier pour lequel la volonté conserve sa liberté d'exercice et de spécification, et au sujet duquel se pose le problème de la nécessité ou obligation morale. O. L.

532. H. Renard S. J. *The Habits in the System of St. Thomas.* — Gregorianum 29 (1948) 88-117.

On saura gré au P. R. d'avoir exposé en termes clairs les abstruses questions de saint Thomas sur la nature, les causes, la naissance, la croissance, la décroissance des *habitus* en général, et sur leurs classifications. L'auteur suit *Ia IIae* q. 49-54, avec références au *De virtutibus in communi.* O. L.

533. L. Lachance O. P. *Le concept de droit selon Aristote et saint Thomas.* Deuxième édition revue et corrigée. — Ottawa, Éditions du Lévrier, 1948 ; in 8, 336 p. Dl. 3.

Cette seconde édition de l'important ouvrage du P. L. n'apporte que peu de changements à la première dont, en son temps, on a relevé les mérites (cf. *Bull.*

II, nº 619). On aurait cependant dû changer les notes 1 et 4 de la p. 294, concernant le sens du mot *ius* dans la terminologie de saint Thomas ; car le P. H. Hering O. P. a prouvé (cf. *Bull.* III, nº 1106) que le saint docteur a admis un sens subjectif au terme *ius*, à côté du sens purement objectif. O. L.

534. I. Righetti. *Legge eterna e legge naturale in S. Tommaso.* — Studium 36 (1940) 86-94.

535. M. Solana. *La justicia según la « Summa theologica » de Santo Tomás.* — Ciencias 5 (1940) 795-856.

536. J. P. Kelly. *Aquinas and Modern Practices of Interest Taking* (The Aquinas Lecture, 1944). — Brisbane, Aquinas Press, 1945 ; in 12, xiv-78 p. Dl. 1.50.

M. K. confronte la pratique moderne du prêt à intérêt, et la doctrine des économistes contemporains à son sujet, avec la doctrine thomiste, sévère, on le sait, par réaction contre l'usure (cf. *S. theol.* IIª IIªᵉ, q. 78, a. 1-2). F. V.

537. J. C.-M. Travers O. P. *Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin* (Lex orandi, 5). — Paris, Éditions du Cerf, 1946 ; in 12, 331 p. Fr. 300.

Le travail du P. T. met en cause plus d'un aspect de la philosophie sociale de saint Thomas. C'est qu'en effet une manifestation de la vie humaine comme la liturgie est essentiellement un « phénomène de communication », et donc un fait social. La liturgie ne peut vivre dès lors sans un « système de signes ». Parmi ces derniers, les signes sonores et visibles ont, plus que les autres qui, en droit, répondent aussi à nos divers organes sensoriels, des titres particuliers d'excellence. Les meilleurs parleront à la vue et à l'ouïe simultanément.

On entrevoit quelles résonnances ces principes recevront d'abord dans la théologie de l'Église, société religieuse parfaite dont le bien commun est Dieu et le moyen spécifique la grâce. Ensuite dans celle des sacrements, signes parfaits et adéquats en raison à la fois de leur « puissance d'impression » (sur nous), d'« expression » (des réalités surnaturelles signifiées) et d'« efficacité ». Enfin dans celle des sacramentaux, où le P. T. découvre cette même valeur triple. — Nous avons regretté à ce propos de ne pas lire ici *S. theol.* IIIª, q. 65, a. 1, ad 6, qui nous paraît le texte le plus clair sur la différence entre sacrements et sacramentaux et sur les finalités diverses des seconds.

Ce résumé ne donne qu'un aperçu squelettique des richesses accumulées par le P. T. Disons qu'il a toujours le souci de prouver ses assertions par les textes, cités en note ; peu de pages en sont dépourvues. Peut-être faut-il regretter la mise sur le même pied de textes parfois assez distants dans le temps. Par ailleurs le P. T., fervent adepte du mouvement liturgique contemporain, souligne opportunément certaines « actualités » de saint Thomas : la valeur communautaire de l'économie sacramentelle, la langue vulgaire (p. 317-321), le caractère « civilisation inférieure » des sacramentaux (p. 277-278). Il se plaît encore à marquer ce que la moderne « psychologie des foules » pourrait trouver en saint Thomas et propose des vues intéressantes pour une « revalorisation » de l'actuelle économie sacramentelle, et plus généralement de la liturgie. Ces aperçus sont acceptés d'autant plus volontiers par le lecteur, que le travail du P. T. reste toujours une contribution historique et ne dégénère jamais en thèse au goût du jour. F. V.

538. L.-B. Gillon O. P. *A propos de la théorie thomiste de l'amitié.* — Angelicum 25 (1948) 3-17.

En quoi consiste, chez saint Thomas (*IIa IIae*, q. 23, a. 1), cette *communicatio*, fondement de la bienveillance mutuelle qui fait l'amitié-charité ? Le P. G. consacre quelques pages substantielles à cette délicate notion. D'abord la portée du terme chez Aristote : la *κοινωνία* est l'appartenance à un même groupe communautaire, supposant une certaine similitude de goûts, d'occupations, d'intérêts ; mais pour l'amitié il faut de plus un pacte libre, un accord de volonté. Saint Thomas a connu Aristote par le cours inédit d'Albert le Grand sur l'Éthique, recueilli et rédigé par Thomas lui-même. Pour Albert, la *communicatio* prend deux sens : le sens actif d'échange du commerce amical, contraire à l'égoïsme ; le sens statique, le fait d'un avoir commun, *habent aliquid commune*. Selon saint Thomas, dans son propre commentaire sur l'Éthique, la *communicatio*, avant d'être une vie en commun, est un avoir commun, une possession commune ; en l'occurrence la possession commune du bien commun (à Dieu et à l'homme) de la béatitude éternelle en possession de laquelle nous entrons déjà par les dons de la grâce. O. L.

539. H. V. Sattler C. SS. R. *A Philosophy of Submission. A Thomistic Study in Social Philosophy.* A Dissertation (Catholic University of America, Philosophical Studies, 99). — Washington, Catholic University of America Press, 1948 ; in 8, XI-207 p. Dl. 2.25.

Dissertation au développement classique : nature et divisions de la soumission d'après saint Thomas, vertus connexes et actes (le principal de ceux-ci est la « dévotion »), excès et défauts, motifs. L'auteur achève son exposé en ébauchant quelques comparaisons avec des penseurs contemporains et en proposant des « applications à quelques institutions sociales fondamentales » : soumission dans la société en général, dans la société religieuse, l'état, la famille, le milieu éducatif, la vie économique, la vie internationale. Ces applications restent éclairées par les textes de saint Thomas, mais ne négligent ni les situations ni les auteurs récents ni les documents pontificaux. F. V.

540. M.-M. Cordovani O. P. *Il cittadino e lo stato nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino.* — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cathol., n. s. 9 (1944) 179-192.

Après avoir rapporté brièvement l'opinion de Dante et de quelques auteurs modernes, selon laquelle l'état est au service de l'individu et non inversement, le P. C. examine la question chez saint Thomas. Le problème ne serait pas si simple pour lui. Il fait encore intervenir la notion de bien commun et Dieu : l'état est ordonné au bien commun ; celui-ci ne se distingue pas de celui de la personne humaine comme telle, laquelle est ordonnée essentiellement à Dieu. Ce contexte aide à comprendre comment, pour saint Thomas, le citoyen (et non la personne humaine) est ordonné à l'état « comme la partie au tout » (p. 184). On eût souhaité une base textuelle plus étendue ; les rares citations du P. C. font douter le lecteur non spécialiste de la valeur historique des conclusions. F. V.

541. L. Roy S. J. *Lumière et sagesse. La grâce mystique dans la théologie de saint Thomas d'Aquin* (Studia Collegii Maximi Immaculatae Con-

ceptionis, 6). — Montréal, L'Immaculée-Conception, 1948; in 8, 301 p. Dl. 3

C'est la théologie mystique qu'en ces termes de « lumière » et de « sagesse » le P. R. nous présente comme l'expression fidèle de la pensée intime de saint Thomas d'Aquin. Le point de départ de celui-ci est le concept de contemplation. La contemplation est d'abord une lumière, une connaissance de mode surhumain, une connaissance intuitive, négative à la manière du Pseudo-Denys, expérimentale comme la connaissance sensible, qui rend possible la perception de l'amour divin. La contemplation est donc ensuite imprégnée d'amour : c'est une sagesse, connaissance amoureuse et savoureuse, qui nous fait atteindre et goûter Dieu. Cette contemplation est caractéristique de la vie mystique, spécifiquement distincte de la connaissance de la foi, parce que son principe formel est une lumière particulière que ne possède pas le commun des chrétiens. Mais pour arriver à cette union à Dieu, les vertus même théologales ne suffisent pas ; il faut posséder une docilité parfaite à la conduite de Dieu ; ce qui est conféré par les dons du Saint-Esprit. Le P. R. s'étend longuement sur la théorie des dons chez les Pères, les théologiens préthomistes, et chez saint Thomas en ses exposés successifs (Commentaire des Sentences, *Iª IIªᵉ*, *IIª IIªᵉ*, Commentaire sur Isaïe), sur la nature des dons, leur nombre, leur répartition ; et de conclure : « la preuve est fulgurante que saint Thomas ne croyait pas à sa répartition des dons » (p. 186). Saint Thomas aurait d'ailleurs distingué deux modes des dons : l'un ordinaire, celui de tout chrétien, vivant en état de grâce ; l'autre exceptionnel, où « la passivité prédomine sur l'ensemble de la vie de la grâce » (p. 196). C'est ce dernier mode qui caractérise la vie mystique. Ces dons du Saint-Esprit, dans la pensée de saint Thomas, tendent à se résumer dans le don de sagesse, qui est comme une réplique de la sagesse du Verbe et est une lumière spécifiquement distincte de la lumière de la foi.

Ces quelques lignes n'ont pu donner qu'une pâle esquisse d'un livre riche en analyses et aperçus. Le dessein du P. R. est nettement historique : « chercher et retracer le plus fidèlement possible la pensée intime de saint Thomas » et, à cet effet, découvrir le « climat intellectuel » où ses exposés ont pris naissance, le « subconscient intellectuel créateur et organisateur de la construction que nous admirons » en ses écrits (p. 26-27). Le P. R. a-t-il vraiment pensé en historien ? Ce qui fait hésiter c'est le nombre des jugements de valeur sur la doctrine elle-même de saint Thomas qu'on lit au cours de tout l'ouvrage. La recherche de ce « climat » est-elle donc impossible ? Non point. Et même elle s'impose dans la lecture de saint Thomas chez qui l'on constate à la fois une puissante originalité et un respect religieux pour tout ce qu'il estime être la tradition, celle-ci fût-elle purement scolaire. Or, en étudiant cette tradition même, on peut assez aisément surprendre en saint Thomas le conformiste, et l'on pourra retenir comme l'expression de sa pensée intime un texte en sens opposé, ce texte fût-il relégué dans la réponse à une objection. Ce qui peut d'ailleurs conduire à des résultats assez inattendus. J'en prends un exemple dans la question des dons. Saint Thomas note incidemment (*Iª IIªᵉ* q. 68, a. 4, ad 3um) que les dons — y compris sans doute le don de sagesse — sont des dérivés des vertus théologales et donc, en bonne logique, ne peuvent être des *habitus* spécifiquement distincts de leurs causes ; or le contraire est affirmé aux art. 1-2 de la même question, comme dans toute la tradition scolaire. On pourra voir la vraie pensée de saint Thomas dans la note incidente et non dans les deux articles cités. Mais si les dons sont des dérivés des vertus théologales, ils se rencontrent sans doute, tous sans exception, chez ceux qui ont la grâce sanctifiante et les vertus théologales, donc chez le « commun des chrétiens ». Peut-on dès lors discerner chez saint

Thomas des dons spécifiques d'une vie mystique, qui serait supérieure à l'état de grâce du chrétien ?

A vrai dire, l'ouvrage si puissamment charpenté du P. R. nous paraît le fruit d'une longue méditation et « rumination » des textes thomistes où, inconsciemment, le penseur a prêté au saint docteur le résultat de ses commentaires personnels. A ce titre, le travail sera grandement utile aux théologiens, qui y trouveront des appréciations souvent fort judicieuses sur les textes de saint Thomas. Il sera d'ailleurs profitable aussi à l'historien des doctrines, qui y lira nombre de précisions sur les dons, telles les phases successives de la pensée de saint Thomas (p. 295-296), telle aussi la date du Commentaire sur Isaïe (p. 179-184). Mais l'historien ne pourra accepter de confiance, sans contrôle, toutes les conclusions du savant auteur sur la pensée intime du maître. O. L.

542. C. Piana O. F. M. *Questione inedita « De sanctificatione B. V. Mariae » di Bombologno da Bologna O. P.* — Studi francesc. 38 (1941) 185-196.

Le P. P. édite ici d'après les deux seuls manuscrits connus cinq questions du commentaire sur les Sentences de Bombolognus de Bologne (III, d. 3) sur la sanctification de la Vierge. Elles rejettent encore l'immaculée conception à cause de la rédemption universelle. H. P.

543. S. Clasen O. F. M. *Die « duplex quaestio » des Gerhard von Abbeville über den Ordenseintritt Jugendlicher.* — Antonianum 22 (1947) 177-200.

La *Duplex quaestio* de Gérard d'Abbeville, ainsi dénommée par M. P. Glorieux (cf. *Bull.* II, n° 697), se rapporte à l'admission des adolescents en religion. M. G., confrontant le texte avec des écrits parallèles du temps, proposait l'ordre chronologique suivant : 1) Jean Peckham, *De pueris oblatis*; 2) Gérard d'Abbeville, *Duplex quaestio* ; 3) Thomas d'Aquin, *Quodl.* III, q. 11, 12, 17. Le P. C., reprenant les pièces du dossier, en introduit une nouvelle, à savoir la *collatio* de saint Bonaventure sur le don de conseil, et il arrive à cet autre arrangement : 1) la *collatio* de saint Bonaventure ; 2) Gérard d'Abbeville, *Duplex quaestio* ; 3) Thomas d'Aquin, *Quodl.* III ; 4) Jean Peckham, *De pueris oblatis.* Cette dernière question de Jean Peckham lui apparaît en effet comme la réfutation de la *Duplex quaestio* de Gérard ; cette *Duplex quaestio*, de son côté, est provoquée, non pas par Jean Peckham, mais par la *collatio* de saint Bonaventure *De dono consilii*, réfutant Guillaume de Saint-Amour. Le P. C. édite cette double question d'après *Paris Nat. lat. 16297*, f. 165va-166vb, repérée jadis par M. Glorieux (cf. *Bull.* I, n° 848). O. L.

544. I. Escagüés Javierre. *Catálogo de los libros existentes en dos bibliotecas del siglo XIII.* — Revista de Bibliografía nacional 6 (1945) 195-209.

Publie l'inventaire de deux bibliothèques d'églises paroissiales de la ville d'Uncastillo en Aragon, d'après *Uncastillo Archivo parochial XVI* et *XLIII.* Le premier document est une liste de 97 livres donnés à l'église Sainte-Marie-Majeure en 1263. Le second est un inventaire des biens de l'église Saint-Martin, dressé en 1266 ; il compte 29 livres. Ces manuscrits sont surtout théologiques et donnent une bonne idée de la nature des bibliothèques ecclésiastiques secondaires à cette époque. Les livres sont désignés par leur incipit, mais M. E. ne tente aucune identification. H. B.

545. S. Lieberman. *Raymund Martini and his alleged forgeries.* — Historia Judaica 5 (1943) 87-102.

546. Z. Alszeghy S. J. *Eine unbekannte Summa aus dem Mittelalter (Cod. Vat. lat. 4305).* — Gregorianum 30 (1949) 521-533.

Le P. A. fait ici mieux connaître une *Summa de bono* anonyme conservée dans *Vat. lat. 4305.* Voici en bref les conclusions de son travail soigné. Il décrit d'abord minutieusement le manuscrit, sans doute d'origine cistercienne. L'œuvre se situe entre 1270 et 1280, probablement en Allemagne du Nord. Elle est d'une pièce, mais incomplète : seuls deux livres (657 chapitres) sur six sont achevés. Comme sources principales, l'auteur inconnu utilise saint Thomas (dont il ignore la Somme théologique), Albert le Grand et Alexandre de Halès. Nous attendons impatiemment les recherches que le P. A. annonce sur la méthode et la doctrine de l'ouvrage. H. P.

547. R. Bossuat. *Un débat d'amour dans le roman de « Cassidorus ».* — Études romanes dédiées à Mario Roques (Société de publications romanes et françaises, 25. — Paris, E. Droz, 1946 ; in 8, 235 p.) 63-75.

On a déjà signalé que l'auteur de *Cassidorus*, un des récits en prose qui, dans certains manuscrits, accompagnent le roman des *Sept Sages de Rome*, avait introduit dans sa narration les 13 premières rubriques du *Livre de philosophie et de moralité*, traduction libre par Alard de Cambrai, vers 1260-68, du *Moralium dogma philosophorum* attribué à Guillaume de Conches. Ici, M. B. s'occupe d'un autre épisode du roman, véritable débat d'amour, à l'image des débats dont se divertissait la société courtoise. Il s'agit d'un problème de casuistique amoureuse : laquelle est la plus digne d'être aimée, la femme mariée ou la « pucelle » ? Quoique le point de vue ne soit pas étranger au *De amore* d'André le Chapelain, le thème ne se retrouve pas tel quel dans les textes analogues antérieurs au XIIIe siècle. M. B. y verrait volontiers une marque de la réaction des clercs contre les dangers que faisait courir à la morale conjugale le succès envahissant de l'amour courtois. H. B.

548. L. Thorndike. *Robertus Anglicus.* — Isis 34 (1942-43) 467-469.

Malgré certains indices (le colophon du ms. *Chicago Univ. 3*, la présence de Kilwardby à Montpellier en 1271, une certaine similitude de style entre son *De ortu scientiarum* et le commentaire de Robert l'Anglais sur le *De sphera* de Sacrobosco), M. T. ne croit pas que l'on puisse identifier ce Robertus Anglicus du XIIIe siècle avec le dominicain Robert Kilwardby. En attendant quelque découverte il sera donc prudent de continuer à user de cette vague dénomination.
H. B.

549. L. Thorndike. *Who Wrote « Quadrans vetus » ?* — Isis 37 (1947) 150-153.

M. T. revient sur la question de Robert l'Anglais (voir *Bull.* VI, nº 548). Retenons seulement ici que, selon lui, cet auteur est à distinguer de Jean de Montpellier aussi bien que de Robert de Chester, Robert Grosseteste et Robert Kilwardby. M. T. considérerait volontiers Jean de Montpellier comme auteur du *Quadrans vetus* et Robert l'Anglais comme commentateur du *De sphera* de Sacrobosco. H. B.

550. A. Maurer. *MS Cambrai 486 : Another Redaction of the Metaphysics of Siger of Brabant.* — Mediaeval Studies 11 (1949) 224-232.

Dans *Cambrai 486* (XIIIe s.), f. 42r-88r, le P. M. a découvert un commentaire sur la Métaphysique d'Aristote trop différent des *Questions sur la Métaphysique* de Siger de Brabant pour être une reportation des mêmes cours. Mais, pour l'essentiel, la doctrine est la même dans les deux ouvrages qui offrent beaucoup de ressemblance. Le P. M. ne fournit ici que les résultats d'un examen préliminaire encore incomplet. Il conclut cependant que ce nouveau témoin est ou bien une rédaction du commentaire de Siger antérieure à celle récemment publiée par dom C. A. Graiff (voir *Bull.* VI, no 223), ou bien l'œuvre d'un disciple fortement influencé par Siger. Cette note s'achève par l'édition suivant le nouveau document de la question sur la distinction entre l'essence et l'existence. H. P.

551. L. Thorndike. *The Latin Translations of the Astrological Tracts of Abraham Avenezra.* — Isis 35 (1944) 293-302.

Les traités d'astrologie d'Abraham Avenezra (Ibn Ezra) connurent un large succès au moyen âge. En plus des anonymes, quatre traducteurs latins en sont connus : Henri Bate, qui traduisit directement de l'hébreu le *De mundo vel seculo* en 1281 à Malines et Liège, puis différents autres traités à Orvieto en 1292 ; Pierre d'Abano, qui se basa sur la traduction française déjà existante ; Arnould de Quinquempoix, à la cour de Philippe de Bel, qui ignorant apparemment les traductions de Pierre d'Abano, refit en partie le même travail ; Louis de Angulo ou de Langle, qui traduisit le *Liber de nativitatibus* du catalan en latin, à Lyon en 1448. M. T. publie la liste d'une bonne douzaine de ces traités, en distinguant les différentes versions et en indiquant les manuscrits où elles se rencontrent. Il ajoute une note sur l'*Abrahismus*, quoique ce traité soit astronomique, non astrologique (sur ce sujet voir aussi J. M. Millás Vallicrosa, *Sobre la autenticidad de una obra astronómica de R. Abraham ibn 'Ezra*, dans *Sefarad* 8, 1948, 136-139 ; L. Thorndike, *More Abrahamismus*, dans *Isis* 40 1949, 34-35, et la mise au point définitive de A. Birkenmajer, *A propos de l'« Abrahismus »*, dans *Archives internat. d'Hist. des Sciences* 3, 1950, 378-390). H. B.

552. R. Levy. *A Note on the Latin Translations of Ibn Ezra.* — Isis 37 (1947) 153-155.

Complète sur maints points de détail la classification des manuscrits latins des traités astrologiques d'Abraham Ibn Ezra dressée par L. Thorndike (voir *Bull.* VI, no 551). H. B.

553. A. Walz O. P. *Der « Rotulus pugillaris » des Aage von Dänemark († 1285) im Licht dominikanischer Theologiepflege.* — Antonianum 20 (1945) 369-400.

Le P. W. a édité pour la première fois, il y a une vingtaine d'années, le *Rotulus pugillaris* d'Aage de Danemark, alias Augustin de Dacie (voir *Bull.* I, nos 44 et 254). Il compte en publier plus tard une édition revue. Il rappelle l'esprit de la théologie dominicaine primitive. Simple, pratique, conventuelle, elle visait surtout la prédication et les sacrements, spécialement la confession. Le P. W. passe rapidement en revue les écoles conventuelles pour la propagation de cette théologie pratique, pastorale ; la formation des maîtres ; la matière, les méthodes d'enseignement et les innombrables écrits qui en résultèrent. Puis il examine

le *Rotulus* d'Aage, représentant de cette théologie. C'est un compendium de la matière des études et des examens, dont le P. W. indique le contenu et les sources.
H. P.

554. F. STEGMÜLLER. *Der Johanneskommentar des Johannes Peckam O. M.* — Franzisk. Studien 31 (1949) 396-414.

M. S. a trouvé un nouveau manuscrit du commentaire de Jean Pecham sur l'Évangile de saint Jean : *Schaffhouse Ministerialbibl. 84*, de la fin du XIII[e] siècle. L'œuvre serait de Paris ou de Rome, 1269-79, vraisemblablement 1269-71. Pecham a lu la paraphrase analogue de Bonaventure. M. S. décrit le nouveau témoin et en reproduit le *principium* et le commentaire sur *Jo.* 1, 1-5.
H. P.

555. G. MELANI O. F. M. *Tractatus de anima Ioannis Pecham* (Biblioteca di studi francescani, 1). — Firenze, Edizioni « Studi francescani », 1949 ; in 8, LVII-160 p. L. 600.

Ce livre du P. M. comporte trois parties. D'abord l'introduction à l'édition (p. I-LVII). Le *Tractatus de anima* du franciscain Jean Pecham était déjà connu. Il ne semble subsister que dans un seul manuscrit : *Sarnano Comm. E. 108*, f. 15^r-30^r. Le P. M. en prouve l'authenticité par des arguments externes et internes, notamment des citations implicites ou explicites de 8 autres œuvres de Pecham. Le *Tractatus* ne se réfère presque pas à l'Écriture, mais à saint Augustin, Aristote, Avicenne. Il utilise aussi Gundissalinus, le chancelier Philippe, Guillaume d'Auvergne, Roger Bacon, Alexandre de Halès, Bonaventure et Jean de la Rochelle. Le P. M. le situerait pendant l'enseignement de Pecham à la Curie, certainement entre 1270 et 1279, probablement en 1277-79. L'ouvrage, très personnel, présente une grande unité. Il veut faire la synthèse d'Aristote et d'Augustin. Suit l'édition du texte (p. 3-51). Le P. M. y a corrigé l'unique manuscrit quand il le prenait manifestement en défaut. Il a noté ces changements, sauf certains moins importants. Nous regrettons cette dernière omission. Il signale de nombreux parallèles de Pecham ou d'autres auteurs. Après l'édition, le P. M. expose la psychologie de Pecham dans ce traité (p. 55-127) : l'âme humaine, composée hylémorphiquement et comprenant une pluralité de formes, est unie au corps par les « esprits vitaux ». Pecham enseigne l'illumination pour la connaissance intellectuelle. Il admet à la fois Dieu comme intellect agent, — ce que M. E. Gilson appelle l'augustinisme avicennisant, — et un intellect agent créé. Le P. M. décrit également la pensée de son auteur sur les facultés de l'âme et leurs rapports, sur la connaissance et l'immortalité de l'âme. En appendice (p. 131-153) le P. M. édite divers textes parallèles de Pecham.

Le livre du P. M., rédigé tout entier en latin, était déjà en grande partie imprimé en 1943. On s'en aperçoit. Il comporte une bonne bibliographie. Mais les menues inexactitudes ne manquent pas, spécialement en langues étrangères. Ainsi (p. XIX, n. 1), si on suit la référence à la p. 535, il s'agit du n° 1192, non 1199, et dom M. Cappuyns n'y intervient pas du tout, contrairement à ce que dit le P. M. Ce volume inaugure fort bien une nouvelle collection, la *Biblioteca di studi francescani*, qui recueillera des études et des textes inédits franciscains. *Messis quidem multa...* H. P.

556. G. MELANI O. F. M. *La predicazione di Giovanni Pecham, O. F. M.* — Studi francesc. 38 (1941) 197-220.

S'attachant à la prédication de Jean Pecham, le P. M. rappelle d'abord

brièvement les idées de son auteur sur l'éloquence sacrée, d'après ses œuvres imprimées. Il énumère ensuite les sermons de Pecham puis en publie un, inédit, et la *collatio* pour le même jour. H. P.

557. G. MELANI O. F. M. *Ancora sulla predicazione di Giovanni Pecham.* — Studi francesc. 45 (1949) 116-123.

Le P. M. revient rapidement sur le même sujet et ajoute quelques brefs textes inédits des sermons de Pecham à ceux publiés par lui dans son article antérieur (voir *Bull.* VI, n° 556). H. P.

558. D. L. DOUIE. *Archbishop Pecham's Sermons and Collations.* — Studies in Medieval History presented to F. M. Powicke (voir *Bull.* VI, n° 485) 269-282.

Mlle D. publie cet article après celui du P. Melani (voir *Bull.* VI, n° 556). Elle ne l'ignore pas, mais elle utilise des sources manuscrites que le P. Melani ne pouvait atteindre à cause de la guerre. Elle expose d'abord rapidement les conseils de Jean Pecham sur la prédication. Puis par une étude attentive, détaillée des sermons et *collationes* de Pecham, elle montre qu'il a mis ses idées en pratique : brièveté et simplicité. Elle examine la structure des prédications et leur doctrine, où ressort un christocentrisme intense. Dans Pecham, ce travail fait aussi découvrir l'homme, « le poète franciscain qui, s'il n'était pas lui-même un contemplatif, savait pourtant goûter la vision mystique de la réalité et y aspirait » (p. 282). H. P.

559. BRUNETTO LATINI. *Li livres dou trésor.* Édition critique par F. J. CARMODY. — Berkeley, University of California Press, 1948 ; in 8, LXII-458 p.

M. C. commence son introduction à ce livre par une biographie de Brunetto Latini. Né vers 1220, *notarius* à Florence, Latini fut exilé en France dès 1263. Rentré à Florence en 1266, ce maître de Dante participa au gouvernement de la cité et mourut en 1294. De son *Livre dou trésor*, il publia en 1267 une première édition dont nous gardons une quarantaine de manuscrits. Puis il en fit une seconde rédaction guère modifiée, après 1268. C'est une vaste encyclopédie qui ne vise pas à l'originalité et puise dans les ouvrages en vogue. Elle ressemble assez aux divers *Speculum* de Vincent de Beauvais. Mais Latini veut vulgariser davantage et, pour ce motif, écrit dans le français de son époque, bien qu'il fût lui-même italien. Comme si souvent depuis Platon, son but est la formation d'un dirigeant de la politique. Dans cet ouvrage, la théologie, la philosophie et surtout la morale occupent une grande place. M. C. s'est fort dépensé à rechercher les sources du *Trésor*, quoique ce soit là une besogne interminable. Latini utilise beaucoup l'*Éthique à Nicomaque*, la *Summa de virtutibus et vitiis* de Guillaume Peyraut et le *Moralium dogma philosophorum.* La tradition manuscrite du *Trésor* a subi très tôt, dès 1270, des séries d'interpolations ou corrections doctrinales. Cela permet à M. C. de reconnaître les familles de manuscrits dont il dresse un arbre généalogique comprenant une cinquantaine de témoins toujours existants. Il avoue connaître une douzaine d'autres manuscrits qu'il n'a pu voir. Il s'arrête à *Paris Nat. fr. 1110*, qu'il daterait du début du XIVe siècle. Il l'examine au point de vue linguistique, le préfère aux autres et base sur lui son édition, suivant la méthode de J. Bédier, ou du meilleur manuscrit, opposée à celle de K. Lachmann. Il en « reproduit les formes dialectales et toutes les par-

ticularités de graphies » (p. X), quitte à le faire contrôler en cas de besoin par plusieurs autres manuscrits. Il s'aide aussi pour cela des sources latines traduites presque toujours avec beaucoup de fidélité par Latini. Un glossaire des termes difficiles, techniques ou propres au *Trésor* termine le volume.

Nous avons signalé ici les travaux antérieurs et préparatoires de M. C. (*Bull.* IV, nos 1794-1798). Ce livre était en cours d'impression en France, dès 1940. La guerre a retardé sa publication jusqu'en 1948. On possédait déjà une édition du *Trésor* par P. Chabaille (Paris, 1863), basée sur 26 manuscrits et suivant la méthode de Lachmann. Elle doit être relativement rare et ne répond plus à l'état actuel de nos connaissances. — Remarquons d'abord que, par endroits, le français de M. C. n'est pas parfait. Il n'eût pourtant pas été difficile de le corriger. En outre, la francisation usuelle des noms propres est fort incomplète : Bologna, Viterbo, etc. Enfin, cette édition reste obérée d'une sérieuse hypothèque. L'arbre généalogique qui la justifie comprend 50 témoins. Or la liste des manuscrits en énumère 73 dont plusieurs incomplets. Et M. C. avoue en avoir négligé une douzaine. Il y a donc là au moins un quart, sinon un tiers des témoins dont nous ne savons rien et à propos desquels on nous demande un acte de foi... Mais nous souvenant que la critique est facile et l'art difficile, nous devons reconnaître les avantages considérables de cette édition à la fois si utile et si méritoire. H. P.

560. R. BOSSUAT. *CR de Brunetto Latini, Li livres dou trésor, éd. par F. J. Carmody* (voir *Bull.* VI, n° 559). — Moyen Age 54 (1948) 372-376.

M. B. se montre fort sévère pour l'édition de M. Carmody, peut-être même un peu trop. Il lui reproche spécialement ses modifications du manuscrit de base, des erreurs de traduction et concernant les sources. H. P.

561. S. L. FORTE O. P. *A Late Thirteenth Century Collection of Questions in MS. Vat. Lat. 14013.* — Archivum Fratrum Praedic. 19 (1949) 95-121.

Dans cet intéressant article, le P. F. décrit d'abord en détail *Vat. lat. 14013* et dresse, avec incipits, la liste des 38 questions transcrites sur ses 55 folios par des copistes italiens. Il identifie tout ce qu'il peut : des questions de Gauthier de Bruges, Olivi, Gilles de Rome, Pecham, Matthieu d'Aquasparta, Pierre de Falco, et le *Contra pluralitatem formarum* de Thomas de Sutton O. P. Quelques questions restent anonymes. Espérons que certains chercheurs armés de fichiers impressionnants, comme M. Glorieux, parviendront à résoudre ces énigmes. Enfin le P. F. reproduit d'après deux manuscrits une *Questio de unico esse in Christo*, discutée à Pérouse en 1284 ou 1285 par un dominicain qui est peut-être Hugues de Billom. H. P.

562. J. LECHNER. *Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware O. F. M.* — Franzisk. Studien 31 (1949) 14-31.

Pour toute une série d'auteurs du XIIIe et du XIVe siècles, on connaît plusieurs formes différentes de leurs commentaires sur les Sentences. C'est le cas de Guillaume de Ware, que M. L. étudie depuis longtemps. Il est à peine besoin de relever qu'il y a là une question fondamentale pour l'histoire littéraire et doctrinale, qu'il s'agisse de rédactions différentes laissées par l'auteur lui-même, ou de reportations recueillies par des élèves. Concernant Guillaume de Ware, le problème est fort compliqué et très semblable à celui posé par l'œuvre de

Duns Scot. M. L. a examiné cet imbroglio à l'aide de tous les critères : titres, nombre et ordre des questions, noms variés (*quaestiones, dicta, lectura, summa, reportatio, minor* et *maior ordinatio*), notes, remarques de copistes ou correcteurs et collation des textes. Il en résulte que la pluralité des rédactions est certaine. Elles sont au moins trois. Il ne faut pas traiter l'œuvre en bloc, mais chaque livre en particulier. Deux témoins présentent une importance considérable : *Leipzig Univ. 527* et *Munster Univ. 92*. Selon son habitude, M. L. nous offre du travail bien fait. Mais il ne donne ses conclusions que comme provisoires. Nous espérons qu'il poursuivra de plus belle ses recherches ardues. Il dit n'avoir consulté que 23 manuscrits. Or il doit savoir mieux que quiconque que l'on en connaît maintenant au moins une dizaine de plus. H. P.

563. M. MACCARRONE. *Una questione inedita dell'Olivi sull' infallibilità del Papa.* — Riv. Storia Chiesa in Italia 3 (1949) 309-343.

Une des *Quaestiones de perfectione evangelica* de Pierre Olivi traite de l'infaillibilité pontificale. Mgr M. la situe entre 1270 ou 1274 et 1279. Il l'analyse, en expose la doctrine et en recherche les sources avec beaucoup de soin. Ce serait la première fois que le problème serait traité *ex professo* dans la théologie scolastique. Olivi suit saint Bonaventure et saint Thomas, mais utilise surtout une documentation canonique. Il voit l'infaillibilité fondée sur la primauté du pape et propose déjà en sa faveur les arguments qui nous sont familiers. Mgr M. donne ici une excellente édition critique de cette question d'après les 6 manuscrits connus. Le texte est malheureusement incomplet, mais il semble bien que l'auteur ne l'a pas achevé. Chaque nouvelle étude sur Olivi, comme celle-ci aussi bien menée qu'informée, révèle en lui un penseur de très grande classe, qui n'est pas encore estimé autant qu'il le mérite. H. P.

564. R. M. T. HILL. *Oliver Sutton, Bishop of Lincoln, and the University of Oxford.* — Transactions Royal Histor. Society, Ser. IV, 31 (1949) 1-18.

Mlle H. étudie la famille, la vie d'Olivier Sutton, évêque de Lincoln (1280-1299), et ses rapports avec l'université d'Oxford, particulièrement sa lutte avec les maîtres d'Oxford concernant sa juridiction et ses droits dans la nomination du chancelier. Né vers 1219, Olivier étudia puis enseigna à Oxford les arts, le droit civil et canonique jusqu'en 1275. H. P.

565. G. W. S. BARROW. *A Scottish Master at Paris : Master Adam de Gulyne.* — Rech. Théol. anc. méd. 17 (1950) 126-127.

M. B. établit qu'Adam de Gulyne, maître en théologie à Paris en 1282, n'est pas Adam Picard, comme on l'a suggéré, mais un Écossais, archidiacre de Lothian (*Laudonensis*) et non de Laon. H. P.

566. *Gottsuchende Seelen.* Prosa und Verse aus der deutschen Mystik des Mittelalters herausgegeben von W. STAMMLER (Germanistische Bücherei, 1). — München, M. Hueber, 1948 ; in 12, 224 p.

Après les recueils parus déjà en 1921 et en 1933 (voir *Bull.* III, no 570) M. S. donne une nouvelle anthologie de textes spirituels allemands du moyen âge, précédés seulement d'une brève introduction et de quelques traductions anciennes de « précurseurs » (Pseudo-Denys, Bernard de Clairvaux, Hugues et Richard de Saint-Victor, Albert le Grand). Comme le recueil de 1933, ce volume-ci

doit être mentionné dans ce *Bulletin* en raison des très nombreux inédits qu'il contient. Textes allemands ou traductions anciennes de textes latins y ont été patiemment rassemblés et ordonnés en 80 sections comprenant chacune, en général, plusieurs extraits (jusqu'à 31 dans la section des *Worte Meister Eckharts*). Cette quantité considérable nous interdit d'en faire ici le relevé, ne serait-ce que des inédits, des extraits d'incunables et des éditions nouvelles de textes défectueusement publiés. M. S. donne les références précises, manuscrites et imprimées, de ces textes, en ajoutant parfois une brève bibliographie des questions d'ordre littéraire soulevées par telle ou telle section. Ajoutons que le cadre chronologique va de la fin du XIIIe siècle, avec Mechtilde de Magdebourg, à la fin du XVe siècle. Les sections les plus importantes, il va de soi, sont consacrées aux spéculatifs rhénans et à leurs disciples. M. S. déclare avoir voulu mettre en relief à la fois leur effort spéculatif et la vulgarisation de leur doctrine (p. 206). F. V.

567. J. Van Mierlo S. J. *De echtheid van de « Heimlichede der heimlicheit » als werk van J. van Maerlant.* — Feestbundel H. J. Van de Wijer, uitgegeven door H. Draye (Leuven, Instituut voor vlaamsche toponymie, 1944 ; 2 vol. in 8, 485 et 378 p.) II, 235-246.

L'attribution à Jacques van Maerlant de cette traduction rimée et partielle de l'ouvrage latin bien connu, *Secreta secretorum*, a été sérieusement contestée. Le P. V. M. soumet la question à un nouvel examen et, malgré les arguments de poids qui semblent s'y opposer, il conclut en faveur de la paternité de van Maerlant. H. B.

568. V. De Bartholomaeis. *La « Giostra delle virtù e dei vizi » e la sua fonte.* — Studi medievali 15 (1942) 191-206.

En éditant ce poème d'après *Naples Bibl. naz. XIII. C. 98*, E. Pèrcopo (Bologne, 1887) l'avait rapproché de la *Psychomachia* de Prudence. M. De B. montre qu'il est beaucoup plus proche d'un opuscule sur le combat des vices et des vertus (*Inter Babylonem et Hierusalem nulla pax est...*), qui circulait au moyen âge sous le nom de saint Bernard. Ce serait là sa source immédiate, qu'il n'aurait guère fait que mettre en vers. En comparant les deux écrits, M. De B. relève la façon de procéder et l'originalité relative de l'auteur de la *Giostra*, lequel, selon lui, serait un franciscain du couvent de Macerata, d'où provient le ms. de Naples. H. B.

XIVe s. **569.** J.-P. Muller O. S. B. *La thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle.* — Mélanges Auguste Pelzer (voir *Bull.* V, nº 1151) 493-511.

Dom M. reproduit d'abord un long texte (226 lignes) du commentaire de Jean Quidort sur les Sentences, seulement d'après *Paris Maz. 889*, une assez piètre réportation. Puis il édite de longs passages d'Hervé de Nédellec et de Jean de Pouilly qui éclairent l'opinion de Jean de Paris sur la béatitude formelle. Jean suit saint Thomas, mais il accepte l'objection lancée contre cette doctrine après 1274. Pour Jean de Paris, la vision intuitive de Dieu n'est que la condition de la béatitude qui consiste dans la conscience ou la vision réflexe de la possession de Dieu. H. P.

570. J.-P. Muller O. S. B. *Les critiques de la thèse de Jean Quidort sur la béatitude formelle.* — Rech. Théol. anc. méd. 15 (1948) 152-170.

Dom M. publie ici quelques textes qui discutent et réfutent la thèse de Jean Quidort sur la béatitude (voir *Bull.* VI, nos 569 et 571). Il résume leur doctrine. Il s'agit de Pierre d'Auvergne, Hervé de Nédellec et Jean de Pouilly. H. P.

571. E. M. Küppers C. SS. R. *Bienaventuranza y reflexión según los teólogos del siglo XIV.* — Strena Raphael Trotta (voir *Bull.* VI, nº 531) 91-166.

Le problème étudié par le P. K. est identiquement celui qui fait l'objet des deux articles de dom Muller (voir *Bull.* VI, nos 569 et 570) : en quoi consiste la béatitude, en une vision ou en un acte réflexe ? Le titre de cet article est trop large. Le P. K. consulte successivement Jean Quidort et ses critiques, Pierre d'Auvergne, Hervé de Nédellec, Jean de Pouilly ; puis, plus brièvement, Prosper de Reggio et Jean Baconthorp. Jusqu'ici son enquête coïncide donc à peu près avec celle de dom Muller. Mais elle s'étend au delà dans la suite. Le P. K. étudie alors la théorie de Durand de Saint-Pourçain à sa source, puis chez ses contemporains : Hervé Nédellec, Guy Terreni, Eckhart, Jean de Pouilly, Pierre de la Palud, Jean de Naples, Jean Baconthorp et Prosper de Reggio. Ce travail soigné, exécuté sur les inédits, est constitué surtout par une thèse de doctorat présentée à l'Angelicum de Rome en 1938 et perfectionnée depuis. Mais il vient seulement de paraître, en même temps que les deux articles de dom Muller. H. P.

572. C. Balić O. F. M. *Annua relatio Commissionis scotisticae. Anno VIII, 1945-46.* — Romae, Schola typogr. « Pio X », 1946 ; in 8, 30 p.

Comme, en matière scientifique, il faut autant que possible tout vérifier par soi-même, le P. B. tint à visiter les bibliothèques d'Espagne à la recherche des manuscrits de Scot. C'est à cet *Iter scotisticum hispanicum* qu'est surtout consacré le présent rapport. L'Espagne conserve 30 manuscrits renfermant des œuvres de Scot, tandis qu'on n'en trouve pas de saint Antoine de Padoue, né à Lisbonne, ni de saint Bernardin de Sienne. Plusieurs de ces manuscrits sont fort importants. Fait caractéristique, ils diffèrent notablement des autres manuscrits d'Europe : *Valence Cathédr. 139* et *Barcelone, Arch. Corona Arag., Ripoll 53*, pour les réportations. Quant à *Valence Cathédr. 83* et *Tortose Cathédr. 19*, ils présentent ce que l'un d'eux nomme une *Nova ordinatio*, c'est-à-dire une forme particulière de l'*Opus oxoniense.* H. P.

573. C. Balić O. F. M. *De critica textuali Scholasticorum scriptis accommodata.* — Antonianum 20 (1945) 267-308.

Le P. B. n'a guère de peine à montrer par des exemples, pris notamment aux deux Sommes de saint Thomas, à quel point la critique la plus exigeante s'impose quand on veut reconnaître, éditer et utiliser les textes des écrivains scolastiques. Cela s'explique entre autres par le but pratique auquel visaient avant tout les scribes du moyen âge et par le fait qu'ils ne partageaient pas l'esprit critique ni le sens historique de notre époque. Le P. B. suit les œuvres depuis l'autographe jusqu'aux éditions, en passant par les apographes, les rédactions multiples, les réportations et les abrégés. Évidemment, il s'attache spécialement aux œuvres de Scot, dont l'édition critique lui est confiée. Relevons quelques nouveautés intéressantes. Le *De primo principio* est certainement l'œuvre de Scot, et même une des dernières. C'est un résumé de sa doctrine, en bonne partie simplement repris à l'*Opus oxoniense.* Scot l'a préparé, mais un aide l'a terminé. De même, les *Theoremata* sont l'œuvre de Scot. Le P. B. fournit un nouveau témoignage de Pierre Thomas les lui attribuant expressément avant 1330. Mais il est difficile

de préciser la part de l'auteur dans l'opuscule. Il ne doit pas l'avoir achevé lui-même. Plusieurs indices montrent que les *Theoremata* ont été terminés par le même rédacteur que le *De primo principio*. H. P.

574. C. Balić O. F. M. *Duns Scotus' werken in het licht van de tekstkritiek*.— Collectanea franciscana neerlandica, t. 7, 1 ('s-Hertogenbosch, Teulings, 1946 ; in 8, 131 p. Fl. 5.05) 5-28.

Le P. B. examine les œuvres de Scot à la lumière de la critique textuelle. Il confronte notamment les réportations qui diffèrent tellement. Parmi elles, la *Lectura prima* (*Lectura oxoniensis*) et la *Lectura examinata* méritent un intérêt particulier. Le P. B. serait d'avis d'imprimer toutes les réportations, séparément ou en parallèle. Il nous semble que c'est vraiment beaucoup, et que les chercheurs risquent fort de se perdre dans ce tohu-bohu. L'*Ordinatio* ou *Opus oxoniense* présente aussi de grandes difficultés, mais fort allégées par le précieux *Assise 137*. Le P. B. expose enfin comment va se présenter son édition. Comme nous l'aurons bientôt, il est inutile de détailler cela maintenant. A côté de la grande édition monumentale, il y en aura une plus petite in octavo. H. P.

575. C. Balić O. F. M. *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*. — Miscellanea Mercati (voir *Bull.* V, nº 1036) VI, 292-323.

Le P. B. étudie les signes et les notes critiques dans les œuvres de Scot, depuis l'autographe du Docteur subtil jusqu'à l'édition critique dont nous aurons sans doute les deux premiers volumes cette année. Il y a d'abord les abréviations par lesquelles Scot lui-même renvoyait de la *Metaphysica* à l'*Ordinatio* ou *Opus oxoniense* et inversement. Puis vint l'*editio princeps*, aussitôt après la mort de Scot. Les lacunes de l'original y furent comblées en puisant dans les réportations. Dès cette première édition ou compilation, il devint impossible de reconnaître avec certitude ce qui provenait bien de la main de l'auteur. Puis le P. B. s'arrête longuement, comme de juste, à la première édition critique manuscrite, *Assise 137*, entre 1320 et 1330 probablement. Ce précieux témoin souffre de certains défauts de son époque, mais il a la valeur absolument exceptionnelle d'une édition corrigée d'après l'original. Il nous signale les textes inauthentiques, mais aussi les passages ajoutés, revus ou barrés par Scot lui-même, les blancs. Bref, il nous révèle l'état exact de l'autographe et nous permet d'assister à l'élaboration progressive de la pensée du Docteur subtil. Il nous renseigne aussi sur les recensions et éditions répandues de son temps, que le P. B. examine également, ainsi que les premières éditions imprimées. L'édition critique qui paraîtra bientôt suivra le système adopté par les Bénédictins de Saint-Jérôme, à Rome, pour l'édition de la Vulgate. On n'y trouvera pas seulement le texte authentique de Scot, mais on pourra y suivre aussi ses vicissitudes dans la tradition littéraire scotiste. H. P.

576. H. Ruding S. J. *Het begrip persoon in de leer omtrent de hypostatische vereniging*. — Bijdragen philos. theolog. Facult. Nederl. Jezuieten 8 (1947) 36-68 (suite et fin ; voir *Bull.* V, nº 652).

Il s'agit, cette fois, de Duns Scot (et Tiphaine), Capreolus (et Billot, de la Taille), Cajetan et Suarez. « Pour eux, dit le P. R., la personnalité est un moment positif ou négatif ajouté à la nature individuelle ». On se rappelle que, pour le P. R., saint Thomas comparait le rapport de personne à nature au rapport de l'individuel à l'universel. Après lui, on n'attachera aucune importance au

rapport de l'individuel à l'universel. La distinction entre la personne et la nature individuelle tiendra désormais dans un élément métaphysique nouveau, ou son absence. Ceci suffit à manifester la différence qui sépare Scot de saint Thomas, malgré une très réelle parenté. C'est ce qui ressort de l'examen des textes (*Opus oxon.* III, d. 1, q. 1, n. 6-9 ; d. 5, q. 2, n. 5). Mais la conclusion, qui surprendra certains, est que la notion de l'*assumptus homo* « est refusée autant par saint Thomas que par Scot » (p. 42) : pour Scot *Verbum est ille homo* (*loc. cit.*, d. 6, q. 3, n. 1), et ce qui est « assumé » n'est pas *proprie homo*, mais la *natura humana* (*Rep. par.* III, d. 6, q. 3, n. 3). Signalons en outre que le P. R. ajoute aux analyses déjà faites depuis longtemps par le P. Th. de Régnon, celle de Capreolus : pour celui-ci la personnalité réside formellement dans l'existence. Le P. R. conclut en donnant la préférence à la simple et traditionnelle conception thomiste.

F. V.

577. O. LOTTIN O. S. B. *Le commentaire sur les Sentences de Jean de Murro est-il trouvé ?* — Revue Hist. ecclés. 44 (1949) 153-172.

Le P. E. Longpré a cru pouvoir attribuer à Jean de Murro, bachelier sententiaire en 1283, le Commentaire des Sentences de *Paris Nat. lat. 16407*, f. 29ʳ-235ᵛ (*Bull.* V, nº 1215). En étudiant de près plusieurs exposés assez étendus de ce commentaire, nous constatons que, dans sa partie principale qui devrait être l'œuvre de Jean de Murro, tout le texte s'inspire de saint Bonaventure et de Pierre de Tarentaise, jamais d'un auteur un peu antérieur à 1283. La théorie très spéciale sur le libre arbitre que Jean de Murro a défendue dans une question disputée ne se rencontre pas dans ce commentaire, lequel ne fait que reprendre la thèse de saint Bonaventure. L'auteur ne semble pas être postérieur à 1270 et, en attendant de nouveaux arguments, nous préférons le laisser dans son anonymat.

Le P. H. Dondaine O. P. a bien voulu nous informer que la question sur la causalité des sacrements de notre Commentaire (f. 194ʳ) reproduit de très près celle de Gauthier de Bruges, *Vat. Borgh. lat. 350*, f. 1ᵛᵇ (lettre du 3 décembre 1949). Encore une source antérieure, elle aussi, à 1270. O. L.

578. E.-M. PAREJA FERNÁNDEZ. *El manuscrito luliano Torcaz I, del Seminario de Canarias* (Publicaciones de la Faculdad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Laguna, 3). — La Laguna de Tenerife, Universidad, 1949 ; in 8, XI-44 p. Pes. 12.

M. P. décrit minutieusement le manuscrit *Las Palmas* (*Canaries*), *Séminaire, Torcaz I*, 198 folios, du commencement du XVᵉ siècle. Il contient surtout 9 œuvres de Raymond Lulle, dont plusieurs sont inédites. Les spécialistes de Lulle devront ajouter aux autres ce nouveau témoin : il fournit quelques renseignements intéressants, mais qu'il faudra peut-être vérifier. Le manuscrit est endommagé au début, en sorte que M. P. n'a pas pu distinguer les premiers écrits. Il donne 4 photographies tirées du codex ; 3 d'entre elles ne sont guère utilisables.

Comme le manuscrit appartint au XVᵉ siècle à Jean de Torcaz O. F. M., M. E. Serra Ráfols fait précéder la description d'une introduction sur les Franciscains de Fuerteventura. H. P.

579. J. PÉREZ DE URBEL O. S. B. *CR de E.-M. Pareja Fernández, El manuscrito luliano Torcaz I* (voir *Bull.* VI, nº 578). — Hispania 9 (1949) 672-674.

Dom P. apporte quelques précisions sur le contenu du manuscrit. Il est porté

à croire, avec M. Pareja, que le 9e traité, *Ars generalis* (f. 92-198), est le texte original, inconnu jusqu'ici, de l'*Ars memorativa*, que Bernard Garí, disciple de Lulle, publia en catalan peu après la mort du maître ; mais pour arriver à une certitude, une confrontation plus détaillée des textes serait nécessaire. Par contre le premier fragment du manuscrit est étranger à Lulle dans ses deux premières parties : l'une n'est qu'une série de définitions sous forme d'extraits ; l'autre (f. 4-6) contient les 14 propositions du dominicain Jean de Montesono (Monzón, en Aragon) condamnées par l'université de Paris en 1387. La date de 1403 qu'on y lit, et que M. Pareja aurait voulu corriger en 1303, est donc bien exacte. H. B.

580. J. Carreras Artau. *CR de E.-M. Pareja Fernández, El manuscrito luliano Torcaz I* (voir *Bull.* VI, no 578). — Revista de Filosofía 9 (1950) 130-133.

M. C. est un des meilleurs connaisseurs pour tout ce qui concerne Lulle et le lullisme. Les spécialistes ne sauraient donc négliger les quelques remarques et rectifications de détail qu'il fait ici. H. P.

581. R. Salvà. *Sobre la autenticidad del libro « De Benedicta tu in mulieribus » atribuido al beato Ramon Llull.* — Palma de Mallorca, Imprenta « Mossén Alcover », 1946 ; in 8, 93 p. Pes. 10.

On a discuté en sens divers la question de savoir si le livre *De Benedicta tu in mulieribus* est bien l'œuvre de Raymond Lulle. Pour trancher ce débat, le P. S. apporte une suite de témoignages : les manuscrits, les auteurs anciens, la longue série des catalogues énumérant les écrits de Lulle. Puis il discute en détails les arguments opposés à l'authenticité. Ardent partisan de cette dernière, il relève dans l'ouvrage discuté les caractéristiques lulliennes, dans le titre, la doctrine et le style, analogue à celui d'œuvres certainement lulliennes. Le plaidoyer du P. S. est convaincant. L'ouvrage date de 1311, à *Valencia*, selon les manuscrits. Il s'agit de Valence en France, et non en Espagne. Raymond allait assister quelques jours plus tard au concile de Vienne. En guise de conclusion, le P. S. reproduit une longue lettre de Mgr L. Eijo Garay, évêque de Madrid et spécialiste ès lullisme, qui indique ses arguments internes et externes en faveur de l'authenticité. H. P.

582. J. Carreras Artau. *La cuestión de la ortodoxia luliana ante el Concilio de Trento.* — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 29 (1945) 501-520.

La doctrine de Raymond Lulle fut suspectée une première fois en 1376 par Nicolas Eymerich et interdite par Grégoire XI. Réhabilitée par Martin V en 1419, elle fut à nouveau suspectée au début du XVIe siècle par le dominicain Bernard de Luxembourg, dans son *Catalogus haereticorum* de 1521 ; si bien qu'à la première édition de l'*Index librorum prohibitorum*, en 1559, Lulle fut rangé parmi les auteurs condamnés *primae classis* par Paul IV. Il n'y avait plus de recours possible qu'au concile général. M. C. fait l'histoire des interventions destinées à obtenir la réhabilitation au concile de Trente. Celui-ci confia au pape la revision de l'*Index*. C'est ainsi que la nouvelle édition (1564) ne fit plus mention de Lulle. F. V.

583. J. Carreras Artau. *L'« Allocutio super Tetragrammaton » de Arnaldo de Vilanova.* — Sefarad 9 (1949) 75-105.

M. C. a caractérisé naguère une œuvre singulière d'Arnauld de Villeneuve, l'*Allocutio super significatione nominis Tetragrammaton* (voir *Bull.* VI, nº 242). Arnauld a composé cet opuscule en 1292. Il était alors grand ami des Dominicains. Une traduction grecque garde la trace de cette première forme. Mais en 1305 Arnauld, en lutte avec les Frères Prêcheurs, prépara un recueil de ses œuvres destiné au pape Clément V. Nous conservons ce manuscrit, l'actuel *Vat. lat. 3824*. L'*Allocutio* y figure, mais avec certaines modifications qui reflètent le retournement de la situation. C'est cette édition remaniée que M. C. publie ici pour la première fois, d'après *Vat. lat. 3824* uniquement. Ce témoin revêt une valeur considérable, mais seulement pour la revision. M. C. connaît encore au moins 4 autres manuscrits de l'œuvre. Il ne les a pourtant pas vus et ignore donc quel état du texte ils représentent. Il analyse brièvement l'opuscule. On ne peut qu'être reconnaissant à M. C. de cette édition. Elle ne résoud cependant pas tous les problèmes posés par l'*Allocutio*, notamment concernant sa première forme.

H. P.

584. G. Meersseman O. P. *Notice bio-bibliographique sur deux Frères Prêcheurs silésiens du XIVe s. nommés « Peregrinus »*. — Archivum Fratrum Praedic. 19 (1949) 266-274.

Le P. M. signale deux dominicains de Silésie portant le même nom, et d'abord Peregrinus d'Oppeln, au début du XIVe siècle. Ses sermons *de tempore* et *de sanctis*, dont de nombreux manuscrits sont conservés à Munich, ont été plusieurs fois édités. Quant à Peregrinus de Liegnitz (XIVe s.), le P. M. lui attribue avec vraisemblance un carême traitant de la pérégrination de l'homme vers Dieu, renfermé dans *Clm 26703*.

H. P.

585. B. Nardi. *Dante e la cultura medievale.* Nuovi saggi di filosofia dantesca. Seconda edizione riveduta e accresciuta (Biblioteca di cultura moderna, 368). — Bari, G. Laterza, 1949 ; in 8, xvi-425 p. L. 1700.

Cette seconde édition ajoute à celle de 1942 (voir *Bull.* IV) deux chapitres nouveaux, qui avaient d'ailleurs été publiés ailleurs auparavant : l'averroïsme (*Studi danteschi* 25, 1940, 43-80) et le poème sur l'amour (*Cultura neolatina* 6-7, 1947, à propos d'un article de M. Casella dans les *Studi di Filol. ital.* 1944) du « premier ami » de Dante, Gui Cavalcanti. Quelques améliorations ont été apportées aux autres chapitres.

F. V.

586. A. Vezin. *Bemerkungen zur « Vita nuova »*. — Deutsches Dante-Jahrbuch 27 (1948) 90-135.

En dépit des nombreuses études consacrées à la *Vita nuova*, le problème préalable, auquel se heurte toute tentative d'interprétation, reste la signification à attribuer au personnage de Béatrice : allégorie ou réalité ? Si personne aujourd'hui ne met plus sérieusement en doute l'existence historique de Bice Portinari, l'exégèse allégorique de la *Vita nuova* ne cesse cependant de tenter certains dantologues. Rappelons seulement les essais variés de P. Mandonnet (la théologie), de F. Koenen (la grâce divine), de R. L. John (la gnose des Templiers). Dans cette importante étude, M. V. opine résolument pour la réalité. Après avoir rassemblé les faits certains que les documents nous rapportent de la jeunesse de Dante pendant la décade que couvre la *Vita nuova*, c'est-à-dire de 1283 à 1293, il expose dans le sens réaliste toutes les poésies de cette époque, dont une partie seulement a été retenue par le poète pour former la structure de la *Vita nuova.*

Le but de ce recueil n'était que de peindre l'évolution intérieure du jeune Florentin sous l'influence de l'amour de Béatrice, avec ses hauts et ses bas jusqu'à son triomphe final. Rejoignant en ce point la théorie de L. Pietrobono (voir *Bull.* IV), M. V. croit que la *Vita nuova*, laissée d'abord inachevée, ne reçut sa conclusion que plus tard. Par là, le personnage de la *Donna della finestra*, nullement allégorique au début, rejoignit celui de la *Donna gentile*, symbole de la philosophie dans le *Convivio*. Ce serait à Rome, à Pâques 1300, pendant son pèlerinage de l'année sainte, que Dante aurait eu l'idée de l'allégorisation de Béatrice, en même temps que la *mirabile visione* de la grande œuvre à entreprendre à sa gloire, dont il parle dans la finale de la *Vita nuova*, et ce serait aussi pour ce motif qu'il aurait situé à cette date son voyage dans l'au-delà. H. B.

587. G. Ledig. *Vom Bankett des Geistes.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 28 (1949) 99-124.

M. L. a tenu cette gageure d'écrire toute cette étude sur le *Convivio* en n'y faisant qu'une seule référence imprécise (p. 118) et sans même nous dire de quelle édition il se sert. Ce n'est pas une analyse de l'ouvrage, mais un recueil d'aperçus, sans lien logique très visible, où sont passées en revue les idées de Dante sur des questions de morale sociale et économique, de psychologie, sur l'ordre de la création et le mécanisme de la causalité, sur le rôle cosmique de l'amour, sur la structure de l'âme et son immortalité, sur l'intelligence de l'univers et la sagesse divine, sur la relation entre la science et son objet, etc. M. L. termine par l'examen de deux thèmes traités plus systématiquement par Dante : la *nobiltà*, perfection d'une chose dans sa nature propre, et les différents âges de la vie humaine. A propos du premier s'ébauche la théorie politique que développera plus tard la *Monarchia*. H. B.

588. A. Pézard. *Du « Policraticus » à la « Divine Comédie ».* — Romania 70 (1948-49) 1-37, 163-191.

Entre le *Policraticus* de Jean de Salisbury et les œuvres de Dante, M. P. se livre à un examen comparatif, qui, chose curieuse, n'avait pas encore été tenté ex professo. Les nombreux parallèles qu'il relève, — par exemple dans l'épisode de Thaïs (*Inf.* XVIII, 103-106), dans celui de Trajan (*Purg.* X, 73-93), dans l'interprétation de passages scripturaires, dans la théorie des deux glaives, dans l'histoire de Nicolas III et surtout dans celle d'Adrien V, que Dante aurait substitué à l'Adrien IV du *Policraticus*, — sont peut-être plus impressionnants par leur convergence que par la force probante de chacun d'eux. Qui pourra dire avec certitude, même au prix d'études de détail très poussées, le canal par lequel Dante a connu telle légende, la source directe où il puisait tel récit ? M. P. est conscient de ces difficultés, mais tout en nuançant ses affirmations, il reconnaît assez volontiers des influences certaines du *Policraticus*. La parenté d'esprit entre les deux auteurs rend d'ailleurs très vraisemblable l'utilisation par Dante d'un ouvrage de l'importance du *Policraticus*. H. B.

589. H. Ostlender. *Dante und Hildegard von Bingen.* — Deutsches Dante Jahrbuch 27 (1948) 159-170.

Les rapprochements tentés jusqu'ici entre Dante et Hildegarde ne semblaient pas convaincants. Les traits communs, par exemple, entre la seconde vision du *Liber divinorum operum* et *Par.* XXII (G. B. Parma) ou entre les visions de l'enfer du *Liber vitae meritorum* et celles de Dante (J. Bühler) ne dépassaient

guère des généralités fort répandues au moyen âge. M. O. apporte quelque chose de plus précis. La représentation de la Trinité sous forme de cercles concentriques au milieu desquels se dessine une figure humaine, symbole du Verbe incarné, dans *Par.* XXXIII, trouve un parallèle saisissant dans *Scivias* II, 2. Si l'on ajoute à ce symbolisme du cercle (M. O aurait pu citer à son sujet l'ouvrage capital de D. Mahnke ; voir *Bull.* IV, nº 25) d'autres similitudes de contenu et d'expression relevées par M. O., la rencontre ne peut être fortuite et la parenté littéraire se révèle difficilement contestable. Comme on ne voit pas dans la littérature mystique l'ouvrage qui aurait pu servir d'intermédiaire, on peut croire que Dante s'est inspiré directement, — à sa manière, cela va sans dire, — du *Scivias* d'Hildegarde. H. B.

590. H. Fels. *Dante und Meister Eckehart.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 27 (1948) 171-187.

Après M. H. Grundmann (voir *Bull.* IV), M. F. tente un parallèle entre Dante et Eckhart. Il est bien difficile d'étoffer pareille entreprise par autre chose que des généralités, de généreuses hypothèses ou d'artificiels rapprochements. Sans doute le poète et le mystique sont-ils tous deux hommes du moyen âge et l'on peut retrouver chez eux les traits communs de la civilisation occidentale à cette époque. On peut même rêver d'une rencontre à l'université de Paris. On peut, comme M. F., accoupler leurs écrits : *Reden der Unterscheidung* et *Vita nuova*, *Comm. Sent.* perdu et *Canzoniere* perdu (pas de correspondant aux *Quaest. Paris.*), *Opus tripartitum* et *Divina Commedia* en trois parties aussi. On peut leur trouver des similitudes de destin (exil-incompréhension, condamnation posthume, réhabilitation), des identités de tendances philosophiques et théologiques (platonisme de cœur uni à un aristotélisme de tête). Tout cela reste assez gratuit et l'on pourrait sans doute écrire une étude aussi convaincante qui, au lieu de les rapprocher, opposerait mystique allemand et poète florentin.
H. B.

591. H. Leisegang. *Die Anthropologie in Dantes Divina Commedia.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 27 (1948) 16-42.

Quelle image Dante se fait-il de l'homme ? Une comparaison avec le mythe platonicien de l'âme immortelle sert à M. L. pour en dégager les traits les plus caractéristiques. Sans prétendre apporter du neuf, il expose agréablement la pensée du poète sur l'origine de l'âme, sa fonction dans le corps, sa destinée après la mort, l'influence des corps célestes sur l'homme, la raison des différents caractères et des dispositions multiples, le libre arbitre et la prédestination ; ce que doit cette pensée à l'antiquité, comment s'y insère le christianisme. Même si M. L. ne s'engage pas dans des questions discutées, comme celles de l'union de l'âme au corps ou de la nature des ombres dans l'au-delà, on ne lit pas cette synthèse sans profit. P. 40, dire que le péché originel est simplement « effacé » par le Christ, demanderait quelque explication pour être exact. H. B.

592. H. Conrad. *Dantes Staatslehre im Spiegel der scholastischen Philosophie seiner Zeit.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 27 (1948) 43-80.

Après beaucoup d'autres, M. C. expose les idées politiques de Dante, montrant combien elles sont commandées par sa formation intellectuelle et les circonstances de sa vie. Il souligne l'influence de l'aristotélisme thomiste, à travers les leçons de Girolamo de' Girolami. Mais si Dante est d'accord avec saint

Thomas sur l'origine et la fin de l'État, sur la notion de droit, il va plus loin, et sur ces concepts il greffe sa théorie de la monarchie universelle. M. C. y décèlerait la trace du monopsychisme averroïste. A côté de cet aspect qu'on pourrait appeler scolastique de la philosophie politique de Dante, il y a le côté de la mystique impériale. Le poète n'envisage la monarchie unique que sous la forme de l'empire romain, dont l'existence est en quelque sorte liée au salut de l'humanité et qui doit, malgré tout, réaliser un jour son idéal de paix dans la justice.

Dans la question épineuse des rapports entre l'Église et l'État, M. C., adoptant les explications de M. Grabmann, a tendance à rapprocher Dante et saint Thomas plus qu'on ne le fait d'ordinaire : quoique partis de points différents, ils aboutiraient à la même position (p. 71). Ne s'agit-il que de points de départ différents ? Nous ne croyons pas que Dante eût jamais souscrit, même avec les correctifs qui l'accompagnent, à la formule de saint Thomas :... *papa, qui utriusque potestatis apicem tenet* (*II Sent.*, d. 44, a. 3) ; il se contente de dire : *Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum, qua primogenitus filius debet uti ad patrem* (*Monarchia* III, 16). Et cela dénote une divergence de mentalités bien plus profonde qu'une simple question de point de vue. H. B.

593. H. Ostlender. *Dantes Mystik.* — Deutsches Dante-Jahrbuch 28 (1949) 65-98.

M. O. entend parler ici de mystique au sens strict, c'est-à-dire de l'expérience du divin par une union immédiate avec lui. Que toute la *Divine Comédie*, — et spécialement le *Paradis*, — soit imprégnée de doctrine mystique, c'est clair. M. O. a déjà souligné des rapports précis avec les visions de S[e] Hildegarde (voir *Bull.* VI, n° 589). Mais Dante a surtout subi l'influence des idées néoplatoniciennes du Pseudo-Denys, dont il cite d'ailleurs le *De caelesti hierarchia* comme sa source, à côté du *Liber de causis*, dans sa lettre à Can Grande. Le thème de la lumière, le symbolisme du cercle occupent chez lui une place importante, et M. O. retrouve dans le mouvement ascendant des trois poèmes vers la vision finale de la Trinité, — sans en exagérer les précisions, — les trois étapes du retour en Dieu (*purgatio*, *illuminatio*, *perfectio*), sous la conduite successive de Virgile, Béatrice et saint Bernard. La contemplation de *Par.* 33, en particulier, est étroitement inspirée de l'*Itinerarium* de saint Bonaventure et plus encore du *Beniamin maior* de Richard de Saint-Victor. On peut dire que la théologie mystique, aussi bien que la scolastique, a trouvé dans la *Divine Comédie* son expression poétique.

Mais au delà de ces théories et de leur expression poétique, faut-il admettre chez Dante une expérience mystique personnelle ? Les avis sont partagés. M. O. répondrait plutôt oui, du moins jusqu'à un certain point, et il défend habilement sa manière de voir par la critique interne, par la comparaison avec les mystiques dont Dante s'inspire et surtout par le témoignage assez clair de l'Épître à Can Grande. H. B.

594. Th. Kaeppeli O. P. *Predigten am päpstlichen Hof von Avignon.* — Archivum Fratrum Praedic. 19 (1949) 388-393.

Le P. K. décrit ici en détail *Valencia Cathédr. 215* (ancien *258*), qui contient une collection de sermons prêchés à la cour pontificale d'Avignon par de hauts dignitaires ecclésiastiques sous Jean XXII, Benoît XII et Clément VI. Parmi bien des noms, relevons seulement ceux de Pierre Bertrand, Guillaume d'Alnwick et Pierre Roger. H. P.

595. M. Grabmann. *Hagiographische Texte in einer Hs. des Kirchenhist. Seminars der Univ. München.* — Archivum Fratr. Praedic. 19 (1949) 379-382.

Dans un ms. du XVe siècle conservé au Séminaire d'histoire ecclésiastique de l'Université de Munich, Mgr G. a repéré la vie de saint Thomas d'Aquin par Guillaume de Tocco, une vie de saint Vincent Ferrier et quelques lignes sur Raymond de Peñafort. Après le premier de ces trois écrits, tous édités, Mgr G. a remarqué, f. 56r-57v, un court sermon inédit d'un certain *Laurentius dictus Hortulus* sur saint Thomas d'Aquin. Ce texte, publié ici, n'est guère postérieur à la canonisation du saint docteur. O. L.

596. J. M. Clark. *The Great German Mystics. Eckhart, Tauler and Suso* (Modern Language Studies, 5). — Oxford, B. Blackwell, 1949 ; in 8, VII-121 p. Sh. 12.6.

Le titre de cet ouvrage eût été plus exact s'il avait déclaré qu'il s'agit des mystiques allemands du XIVe siècle : aux trois noms cités dans le titre il faut ajouter Rulman Merswin, les « Amis de Dieu » et les Frères mineurs de ce siècle. M. C. s'est basé surtout sur les sources allemandes. Il consacre à ces divers auteurs des chapitres clairs, où se mêlent la biographie, les circonstances historiques, l'analyse littéraire, la doctrine, l'histoire critique et aussi le fil directeur d'une vue de l'histoire spirituelle allemande de ce siècle. Celle-ci se résume dans l'influence conjuguée de la scolastique (et de la lassitude créée peu à peu par ses propres abus) et de la direction spirituelle des couvents de religieuses. Thèse qui n'est pas neuve, mais que l'auteur développe compte tenu des travaux récents. Signalons qu'Eckhart reçoit une réhabilitation, très judicieuse dans ses considérants ; que les « Amis de Dieu » perdent, sous la plume de M. C., l'aspect de « secte spirituelle » qu'on leur prête encore volontiers ; et que le chapitre VI, consacré aux Franciscains, enlève aux Dominicains le quasi-monopole qu'on leur accorde volontiers dans la spiritualité du XIVe siècle. Une bibliographie achève le volume (p. 110-117). F. V.

597. A. Scherzer O. P. *Der Prager Lektor Fr. Kolda und seine mystischen Traktate.* — Archivum Fratrum Praedic. 18 (1948) 337-396.

Le P. S. esquisse la vie du dominicain Kolda de Koldicz, connu surtout comme inquisiteur à Prague et à Olomouc. Comme il mourut vraisemblablement en 1327, le P. S. écarte l'hypothèse proposée en 1939 par l'historien tchèque F. Tichý (dans *Časopis Národního Musea* 113, 1939, p. 81-88), selon laquelle Kolda ne fut autre que Withego II, 25e évêque de Meissen, mort en 1342. Il a laissé des opuscules spirituels, composés entre 1312 et 1314 : un *De strenuo milite* et un *De mansionibus caelestibus*. Le P. S. les édite pour la première fois, d'après le manuscrit *Prague Univ. 2430* (*XIV. A. 17*), f. 1-31, connu comme « Passional de l'abbesse Cunégonde » et écrit entre 1313 et 1320. Ce manuscrit est décrit sommairement, tandis que la doctrine et les caractéristiques littéraires de Kolda font l'objet de pages précieuses. F. V.

598. J. Bastin. *Le traité de Théodore Paléologue dans la traduction de Jean de Vignai.* — Études romanes dédiées à Mario Roques (voir *Bull.* VI, no 457) 77-88.

Théodore Paléologue, fils de l'empereur Andronic II et premier marquis de

Montferrat (1291-1338) composa en grec, vers 1327, un traité sur les vertus du prince, l'art de bien gouverner et de faire la guerre. Il le traduisit lui-même plus tard en latin en y ajoutant un prologue, lequel texte latin fut à son tour traduit en français par Jean de Vignai. On ne connaît l'ouvrage que sous cette dernière forme, d'après deux manuscrits de la bibliothèque des ducs de Bourgogne : *Enseignemens et ordenances pour un seigneur qui a guerres et grans gouvernement a faire.* Mlle B. en donne une analyse succincte d'après *Bruxelles Bibl. roy. 11042.* On eût aimé qu'elle y ajoutât quelques détails sur un deuxième écrit du même Paléologue, qu'elle ne fait que signaler : *Sur la maniere des richeces et povretez de ce monde.* Il fut traduit aussi par Jean de Vignai et, faisant suite aux *Enseignemens et ordenances*, il est souvent confondu avec eux dans la description des manuscrits. Il est amusant de voir appliquer à Gilles de Rome par Mlle B. (p. 79) l'épithète d'« écrivain militaire ». H. B.

599. L. THORNDIKE. *Concerning John Canonicus.* — Isis 40 (1949) 347-349.

M. Th. nie le bien-fondé de l'identification affirmée par L. BAUDRY (*En lisant Jean le Chanoine*, dans *Arch. Hist. littér. doctr. Moyen Age* 9, 1934, 175-197) entre Jean le Chanoine et Jean Marbres, Catalan, maître ès arts de Toulouse et chanoine de Tortosa (non Tortona, comme dit M. Th., p. 348). Jean le Chanoine (*Canonicus* serait un nom de famille) était Anglais et franciscain. M. Th. essaie d'expliquer la confusion, mais la question aurait besoin, semble-t-il, d'être examinée de plus près. On ne connaît de Jean le Chanoine qu'un commentaire sur la Physique d'Aristote, dont il existe quatre manuscrits en Angleterre et un cinquième à Angers. Il fut imprimé huit fois entre 1475 et 1520. H. B.

600. M. MARTINS. *A polémica religiosa nalguns códices de Alcobaça.* — Brotéria 42 (1946) 241-250.

Au milieu d'un tableau assez désordonné de la littérature antijuive dans la péninsule ibérique au moyen âge, M. M. relève les mêmes préoccupations apologétiques chez les moines cisterciens d'Alcobaça en signalant dans leur bibliothèque trois manuscrits contenant des traités de ce genre : *Lisbonne Bibl. nac. Alcobaça CCXXVII/268* (Thomas d'Aquin, *Liber de veritate fidei*), *CCXLI/148* (Gilbert Crispin, *Disputatio Christiani et Iudaei* ; Pierre Alphonse, *Dialogi cum Iudaeo*), *CCXII/375* (Isidore de Séville, *De fide catholica*). Il note certains rapprochements et certaines différences entre ces traités et l'anonyme portugais *Côrte imperial.* H. B.

601. M. MARTINS. *Fr. João, monge de Alcobaça e controversista.* — Brotéria 42 (1946) 412-421.

M. M., qui a déjà fait connaître quelques ouvrages de controverse religieuse conservés dans les manuscrits d'Alcobaça (voir *Bull.* VI, nº 600), donne une idée générale du contenu d'un traité du même genre, le *Speculum Hebraeorum* du cistercien Jean, moine de ce monastère. Celui-ci le composa dans l'intention de fournir aux chrétiens des armes adéquates dans les disputes alors à la mode contre les Juifs. Il y fut incité par la fâcheuse impression qu'avait laissée la fameuse dispute de Barcelone en 1263 et par la relation tendancieuse qu'en avait faite le rabbin de Gérone Moïse Nahmanides dans sa *Disputatio Nachmanis.* Deux manuscrits conservent le *Speculum Hebraeorum* : *Lisbonne Bibl. nac.*

Alcobaça CCXXXIX/236 (le plus complet et daté de 1333) et *CCXL/270* (de 1345). Après quelques notions de grammaire hébraïque l'auteur traite surtout de la Trinité, de l'origine de l'âme et de la réalisation des prophéties messianiques. On eût aimé une analyse un peu plus précise de l'ouvrage. H. B.

602. M. MARTINS. *A filosofia esotérica no « Speculum Hebraeorum » e em Samuel Usque.* — Revista portug. Filosofia 2 (1946) 339-349.

Le moine Jean d'Alcobaça consacre une partie de son *Speculum Hebraeorum* (voir *Bull.* VI, n° 601) à réfuter l'émanatisme néoplatonicien qui, au lieu de professer la création *ex nihilo*, affirmait l'origine des âmes *a divina essentia substantialiter*. M. M. y voit la preuve que ces doctrines plus ou moins ésotériques, que le juif de Léon, Moïse el-Chem Tob († 1305) avait recueillies dans son *Zohar*, avaient cours aussi parmi les Juifs portugais à cette époque. Il en retrouve des traces plus tardives dans la *Consolaçam às tribulaçoens de Israel* du poète et chroniqueur juif Samuel Usque, au XVIe siècle. H. B.

603. E. FARAL. *Guillaume de Digulleville, Jean Galloppes et Pierre Virgin.* — Études romanes dédiées à Mario Roques (voir *Bull.* VI, n° 547) 89-102.

Le poète Guillaume de Digulleville a composé trois « Pèlerinages » : un *Pèlerinage de la Vie humaine* (1330-31, 2e rédaction en 1335), un *Pèlerinage de l'Ame* (1355-58) et un *Pèlerinage de Jésus Christ* (1358). Ces trois écrits ont fait l'objet de nombreux remaniements, arrangements et traductions. M. F. étudie leurs adaptations de langue française pour en rétablir la véritable histoire. En s'appuyant sur les manuscrits et les éditions, il arrive aux résultats suivants : entre 1422 et 1431, Jean Galloppes a mis en prose le *Pèlerinage de l'Ame* ; en 1465, un clerc anonyme d'Angers en a fait de même du *Pèlerinage de la Vie humaine* (1re rédaction) ; à une date postérieure, une moine de Clairvaux a remanié les trois *Pèlerinages* (dont le *Pèlerinage de la Vie humaine* dans sa 2e rédaction) ; avant d'être imprimé en 1499, ce dernier *Pèlerinage*, dans la version de l'anonyme d'Angers, a été à son tour revisé par Pierre Virgin, lequel n'a rien de commun avec le moine de Clairvaux. Tout cela éclaircit beaucoup la tradition littéraire jusqu'ici fort embrouillée. H. B.

604. J. A. BIZET. *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique* (L'histoire littéraire). — Paris, F. Aubier, 1946 ; in 8, 430 p.

Après le travail considérable de Mgr C. Gröber (voir *Bull.* IV) et les contributions de Mme J. Ancelet-Hustache et du P. B. Lavaud O. P. (voir *Bull.* V, n°s 363 et 1482), voici un travail encore plus important sans doute sur Suso, sa vie, son œuvre et sa doctrine. Le premier livre de cet ouvrage — le problème des textes — rencontre plus d'une des thèses mises en avant par ces trois auteurs, après d'autres critiques, comme F. Vetter en 1882, K. Bihlmeyer en 1907 et K. Rieder en 1909. Le problème initial est celui de l'authenticité et de la valeur documentaire de la *Vita*. M. B. revient à l'opinion traditionnelle, celle que Bihlmeyer et le P. Lavaud ont cherché de défendre contre les suspicions de Vetter, Rieder et Mme Ancelet-Hustache. Les arguments de M. B. sont d'abord l'affinité qui se décèle entre la *Vita* et les autres écrits de Suso, malgré des différences plus superficielles que profondes (ce travail de rapprochement avait déjà été esquissé par R. Senn, W. Thimme et le P. D. Planzer) ; ensuite la corres-

pondance entre ces « aberrances » apparentes et le genre habituel aux autres écrits d'Élisabeth Stagel. M. B. ne refuse pas la possibilité d'autres interventions, mais l'ensemble livre un fonds « substantiellement authentique ». Quant au *Livret de la vérité*, M. B. en croit la composition invraisemblable après la condamnation d'Eckhart en 1329. L'*Horologium* latin ne peut être situé avec vraisemblance à une autre date que 1334. Contre Mgr Gröber, M. B. croit le *Livre de la Sagesse éternelle*, non pas l'original allemand dont l'*Horologium* n'aurait été qu'une transposition assez libre, mais déjà lui-même la traduction d'un original latin perdu, d'un *Ur-Horologium* dont on avait d'ailleurs déjà soupçonné l'existence. L'argument principal de M. B. réside dans la difficile compréhension de certaines tournures allemandes du *Livre*, qui ne s'expliqueraient, dit M. B., que par le fait qu'« ayant sous les yeux un original latin... il traduisait en langue vulgaire en procédant aux adaptations et simplifications commandées par le dessein de se rendre intelligible à un plus grand nombre de lecteurs » (p. 65). Quant au *Livret d'amour*, M. B., comme le P. Lavaud, ne le croit pas « dans sa version allemande l'œuvre de Suso » (p. 80).

La seconde partie de ce travail esquisse la biographie de Suso, et l'on y goûte le sens très psychologique — et très respectueux — avec lequel M. B. refait cette « histoire d'une âme ». Ici encore l'auteur rencontre parfois des opinions contradictoires et n'hésite pas à proposer la sienne. Signalons qu'il croit probable la naissance de Suso en 1295 (p. 91) et ne manquons pas de retenir le chapitre consacré au « disciple d'Eckhart », soucieux de « restituer le sens orthodoxe de sa pensée en face des interprétations abusives des sectes » (p. 117).

M. B. entreprend ensuite de décrire l'« itinéraire mystique » de Suso, qui, on le sait, est essentiellement un « abandon » de « soi » pour se perdre dans « l'Autre ». « Théologie vécue », dit M. B., et l'on n'ignore pas en effet sur quels schèmes dogmatiques — Suso est le disciple d'Eckhart — s'appuie la description de ce pèlerinage, mais aussi sur quelle expérience intime de la « résignation à la souffrance » (p. 201). Ces pages sont parmi les plus suggestives du livre, car M. B. n'hésite pas à confronter ce qu'il lit en Suso avec l'enseignement mystique des grands précurseurs, avec celui des mystiques postérieurs, avec celui des psychologues modernes de la vie mystique, et aussi, ce qui n'est pas négligeable, avec les résultats d'une enquête philologique sur certains termes utilisés par Suso pour caractériser son expérience.

Enfin, un quatrième livre est consacré aux « positions doctrinales » de Suso. Il y est question des thèses fondamentales sur lesquelles s'appuient ses conceptions (rapports entre la raison et la foi, Dieu, création, incarnation), et aussi de positions plus secondaires (ses idées sur la philosophie, sur « image et vestige », sur « l'être et le bien », sur l'exemplarisme). On comprend qu'à la suite d'une analyse si consciencieuse, M. B. s'autorise à livrer en quelques pages finales une vue des « affinités et filiations » : Suso « ne s'éloigne pas d'un néoplatonisme renouvelé d'Eckhart, fondé toutefois sur le recours constant aux sources dionysiennes. Les variations portent sur l'armature doctrinale, la transcription de l'expérience vécue en langage théologique et son insertion dans la résille d'un système » (p. 381). C'est dire à la fois ce qu'il y a d'injuste dans les interprétations modernes, protestantes ou idéalistes, de la pensée de Suso, et ce qu'il y avait en celle-ci de profondément traditionnel. M. B., croyons-nous, a réussi à écrire l'un des plus attachants chapitres de l'histoire de la spiritualité, mais non — il nous permettra cette critique — l'un des chapitres du déclin de la scolastique.

F. V.

605. J. A. Bizet. *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois* (L'histoire littéraire). — Paris, F. Aubier, 1947 ; in 8, 183 p.

Ce livre est un de ceux qu'on lit avec enchantement. Trop souvent les ouvrages de ce genre manquent d'horizon, ou se perdent dans la minutie, ou encore sombrent dans des rapprochements ou des classements plus ingénieux que solides. Ici le lecteur voit s'ouvrir devant les yeux des fenêtres sur des paysages nouveaux, frais, printaniers. Comme François d'Assise fut le chevalier de Dame Pauvreté, Henri Suso fut celui de la Sagesse divine, et son langage emprunte à l'amour courtois plus qu'un revêtement formel. Et si, comme le remarque M. B. après H. Bergson, la passion amoureuse a commencé par « plagier la mystique, sa ferveur, ses élans, ses extases », Suso ne fit que « récupérer la part du spirituel, en usant du langage des poètes pour chanter la Sagesse hypostatique » (p. 169).

Autour de cette pensée centrale, M. B. organise les « thèmes » de ce langage, tels qu'on peut les découvrir dans l'œuvre même de Suso. Si la femme y apparaît comme l'objet spontané de ce langage, ce n'est pas sans référence à la première de toutes, la Vierge Marie (voir ch. XII) et ce n'est que par une sorte de polyvalence quant à l'objet de ce même langage. De là les « lois de l'amour », les thèmes de l'amour contrarié et suppliant, comblé et exultant dans la louange, et aussi le thème, d'inspiration plus spécifiquement poétique, de la communion avec la nature, communion que n'a pas inventée la Renaissance, mais qui prolonge François d'Assise, sinon les Pères (p. 108-109). M. B. développe ces thèmes en esquissant volontiers ici une remarque sur telle thèse admise gravement par de lourds historiens, là un rapprochement avec Dante ou les troubadours provençaux et alémaniques, là encore ce qu'un Suso devait à ses lectures classiques (ch. IX). Après cette partie descriptive, M. B. donne au lecteur une image de la « transposition » de ces thèmes, telle que Suso l'a réussie. Il a su réhabiliter un langage près d'être désuet, sinon décadent, suspect, à son époque. Il a su marquer l'unité foncière de l'amour : « sans changer de nature, mais seulement d'objet » (p. 129). Il a su parler d'un amour dans lequel les troubadours eux-mêmes affirmaient la primauté spirituelle.

Peut-être discutera-t-on certaines affirmations de M. B. Nous nous sommes demandé pour notre part si la « couleur de légende » de la *Vita* de Suso est vraiment due « à la référence allégorique à des situations convenues », en d'autres mots à l'intervention de l'« écran interposé » d'un certain conformisme de langage. Et s'il faut rejeter tout « merveilleux massif » (p. 88). Mais ceci pose l'épineuse question de la valeur documentaire de la *Vita*. Nous avons regretté aussi l'absence de traduction des textes allemands. Ces remarques de détail ne peuvent voiler en aucune façon les éloges que nous avons dits plus haut. F. V.

606. RUYSBROECK. *Œuvres choisies*. Traduites du moyen néerlandais et présentées par J. A. BIZET (Les maîtres de la spiritualité chrétienne). — Paris, F. Aubier, 1947 ; in 8, 367 p.

Les *Œuvres choisies* que traduit M. B. sont les principaux passages du *Royaume des amants* et les *Noces spirituelles* en entier. Le traducteur éclaire le texte de notes explicatives où, notamment, l'on a à glaner bien des détails intéressants sur les sources. Mais nous signalons ici ce volume surtout en raison de son introduction (p. 9-77). Non qu'on y trouve des choses neuves, mais en ce qu'on y apprécie un bon exposé de tout ce que Ruysbroeck représente. Certes, M. B. n'a pu encore bénéficier des travaux de M. A. COMBES, en particulier de son *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson* (voir *Bull.* V, n° 500 et VI, n° 617), simplement mentionné dans la bibliographie. Il n'a pas voulu, de surcroît, alourdir son exposé par la discussion des nombreuses études récentes dues aux éditeurs de *Ons geestelijk erf* (voir *Bull.* IV). On a d'ailleurs des raisons de soupçonner M. B. de ne connaître intimement que les travaux parus en langue française (M.

d'Asbeck, J. Huijben, A. Wautier d'Aygalliers ; du P. L. Reypens, seul l'article *Le sommet de la contemplation mystique*, dans *Revue Ascét. Myst.* 3, 1922 ; il paraît ignorer la récente édition des *Epistolae* de Gérard Groote par W. Mulder, Anvers, 1933 ; cf. p. 15). Cela dit, on ne peut qu'apprécier la critique que M. B. fait des *Vitae* de Ruysbroeck, et en particulier son jugement nuancé sur la *Vita* par Pomerius (à ce propos, il faut noter que la *Vita* de L. Surius a été éditée en latin en 1552 et réimprimée au début du XVIIe siècle ; cf. p. 16 et 39) ; l'exposé limpide de la vie de Ruysbroeck, suivant prudemment Pomerius ; la brève analyse de ses œuvres (que M. B. cite d'après la traduction française des bénédictins de Wisques) et une esquisse très heureuse de sa doctrine, qu'il situe dans le contexte des groupes spirituels, orthodoxes ou non, du XIVe siècle. — Sans doute la correction des épreuves a-t-elle laissé échapper à M. B. une faute assez lourde dans la mention de la « vie proprement *contemplative* », p. 70. F. V.

607. J. W. N. Delteijk. *Jan van Leeuwen en zijn tractaat : « Van vijf manieren broederliker minnen »*. Proefschrift. — Utrecht, Dekker & van de Vegt, 1947 ; 2 vol. in 8, 236 et 77 p. Fl. 13.50.

La place de Jean de Leeuwen dans l'histoire de Groenendael a été plus d'une fois rappelée récemment. M. D. a repris toutes les questions que posent la vie, le caractère, l'œuvre et la doctrine spirituelle de Jean de Leeuwen dans l'introduction à cette thèse, dont on apprécie le développement clair. Le traité qu'il publie apporte des cadres de pensée que les écrits édités ne considéraient pas sous le même angle. D'où l'importance du chapitre V de l'introduction, consacré à la doctrine spirituelle des *Vijf manieren*, et appuyant d'ailleurs sur les conclusions du P. L. Reypens (assimilation de la contemplation mystique à la vision béatifique, la différence ne résidant que dans la « capacité réceptive », p. 77-78).

L'édition des *Vijf manieren* suit pas à pas le ms. *Deventer Atheneumbibl. 55*, avec les variantes (reproduites dans le tome II, non sans quelque fatigue pour le lecteur, qui voit sa lecture interrompue deux ou trois fois par ligne pour n'apprendre souvent que des modifications de graphie) du seul ms. *Bruxelles Bibl. roy. 667*, du XVIe s. (il en est, hélas, d'autres encore, que M. D. a négligé de collationner). Le ms. de Bruxelles est plus complet que celui de Deventer ; il contient, entre autres, un développement sur la luxure omis par la moniale qui copiait *Deventer 55*. Un vaste tableau synthétique et le chapitre IV de l'introduction guident le lecteur de ce traité, qui ne s'arrête pas à la charité fraternelle seulement, mais touche aux plus hauts aspects de la vie contemplative. On regrette que l'éditeur ait suivi trop scrupuleusement le manuscrit : on ne voit pas en quoi des titres clairs, bien en évidence, eussent nui à la valeur de l'édition. F. V.

608. M. Martins. *O « Livro das Confissões » de Martim Pérez (sec. XIV)*. — Revista portuguesa de Filosofia 6 (1950) 156-167.

M. M. ne parvient pas à dissiper les ténèbres qui entourent la vie du théologien et juriste Martin Pérez ou Pires. Sans doute était-il Espagnol et vécut-il au XIVe siècle. En tout cas les moines d'Alcobaça, en 1399, traduisirent en portugais un traité castillan sur les péchés et les sacrements qui lui est attribué. Cette traduction est conservée dans les deux manuscrits *Lisbonne Bibl. nat. Alcobaça CCLI/377* et *CCLII/378*. Elle connut une large vogue dans le pays au XVe siècle et M. M. relève les témoignages de l'estime que lui portaient le roi Édouard et l'infant saint Ferdinand. L'ouvrage, intitulé *Livro das Confissões*, comprend quatre parties, où se mêlent la morale, le droit et la spiritualité : des péchés

communs à tous les états, des péchés particuliers à certains états, des sacrements, du mariage en particulier. On en trouvera ici un rapide aperçu. H. B.

609. M. Schlauch. *Chaucer's Doctrine of Kings and Tyrants.* — Speculum 20 (1945) 133-156.

Comme il est naturel, les idées politiques de Chaucer sont tributaires de celles de son temps. Aussi, pour en saisir la portée exacte, M. S. consacre-t-il la majeure partie de son étude à retracer l'évolution des théories politiques depuis Jean de Salisbury jusqu'aux premiers humanistes italiens en passant par S. Thomas, Gilles de Rome, Marsile de Padoue, Guillaume d'Ockham et Wyclif. Les dernières pages confrontent ces théories avec les remarques de Chaucer sur les rois et les tyrans, spécialement dans le passage consacré à ce sujet dans le prologue de la *Legend of Good Women.* Deux circonstances de la vie du poète semblent avoir contribué à donner à ses idées politiques leur coloration particulière : d'une part ses séjours en France et dans les cités italiennes ; d'autre part les événements qui aboutirent en 1399 à la déposition de Richard II. A leur lumière on saisit mieux les nuances de sa pensée sur le tyran, sur ce qui le distingue du législateur légitime et sur la notion de *bonum commune.* H. B.

610. R. Brand. *Zur Interpretation des « Ackermann aus Böhmen »* (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur, 1). — Basel, B. Schwabe, s. d. ; in 8, 59 p. XVe s.

On sait combien perplexe reste la critique devant l'interprétation à donner à l'*Ackermann aus Böhmen*, ce poème en prose écrit par Jean de Saaz au début du XVe siècle. Quelle est le sens général du poème, quel parti prend l'auteur dans cette discussion entre le Laboureur et la Mort, quelle place occupe la pièce dans les courants intellectuels de l'époque ? Si l'on s'en tient à l'essentiel, on peut distinguer deux camps opposés : l'un représenté surtout par K. Burdach et A. Bernt, l'autre conduit par A. Hübner. Pour les premiers l'*Ackermann* marque l'apparition en Allemagne de l'esprit de l'humanisme et de la Renaissance, sa première manifestation littéraire. La lutte entre le Laboureur et la Mort, c'est le symbole de la lutte entre le moyen âge et les temps nouveaux, entre la possession paisible des vérités de la foi et les aspirations à une religion plus individualiste. Dans cette lutte, le choix de l'auteur est clair : c'est celui du Laboureur, avec lequel il s'identifie. Pour A. Hübner, par contre, le poème n'est qu'un exercice de style, de l'aveu même de son auteur dans la lettre d'envoi dont il a accompagné son œuvre. La discussion est fictive et sous cette rhétorique et cette dialectique on ne peut dire avec certitude quelles sont les idées du poète lui-même. Ce n'est pas une lutte entre deux conceptions du monde, mais un produit de la pensée aussi bien que de la forme littéraire du bas moyen âge.

Mlle B. ne renvoie pas tout à fait dos à dos les parties adverses ; elle essaie de découvrir chez chacun d'eux une part de vérité. Sa tâche n'est pas facile, mais elle prend soin de voir toujours les problèmes d'assez haut pour ne pas se perdre dans le détail. Elle étudie la forme et le plan du poème, son développement interne (d'un côté les plaintes du Laboureur contre la Mort qui lui a ravi sa femme ; de l'autre les réponses de la Mort), ce qu'on peut y discerner de médiéval ou de moderne, en particulier la place à y assigner à l'expérience personnelle. Sa conclusion générale est que, chez Jean de Saaz, moyen âge et temps nouveaux sont si étroitement mêlés qu'il serait vain de vouloir rattacher son œuvre à l'une ou l'autre époque. Le sens du conflit — celui de la destinée — est moderne, mais sa solution reste médiévale. L'auteur garde intacte sa foi dans l'harmonie

du monde et dans l'existence d'une loi inéluctable qui régit l'univers et à laquelle la soumission reste inconditionnelle. S'il est moderne aussi par son souci de la forme, par l'influence que prend sur son œuvre son expérience personnelle, son attitude foncière dans le problème de la providence et du sens de la mort n'a rien qui ne soit médiéval. C'est essentiellement une œuvre de transition.

H. B.

611. GERRIT GROTE. *Die Nachfolge Christi oder das Buch vom innern Trost.* In dem Text vom Jahre 1384 tunlichst wiederhergestellt, verdeutscht und erklärt durch F. KERN. — Olten, O. Walter, 1947 ; in 12, 418 p. Fr. 14.40.

M. K. adopte résolument la thèse du regretté P. J. van Ginneken S. J., attribuant à Gérard Groote la paternité de l'*Imitatio*. Inutile de reproduire ici les arguments que d'autres comptes rendus de ce *Bulletin* ont déjà exposés. M. K., en un mot, admet que les fameux manuscrits de Lübeck, en bas-allemand et de la seconde moitié du XVe siècle, nous mènent à l'original, de la main de Gérard. Sa traduction en allemand moderne entend suivre cet original, mais ce n'est qu'au prix d'un remaniement de l'ordre des chapitres et de plusieurs omissions dans le livre III. Pourquoi ? M. K. s'en explique dans des *Erklärungen* qui éclairent mal le lecteur sur les raisons qui tantôt lui font suivre l'ordre du texte de Lübeck, tantôt l'abandonner. Arguments subtils de critique interne ! Ajoutons que les chapitres 26 et 100 de M. K. (la numérotation est continue à travers les 4 livres) sont les *Conclusa et proposita* et les *Notabilia quaedam* de Groote (éd. J. POHL, t. VII, p. 87 sv. et 107 sv.). Les chapitres 101 et 102 de M. K. sont des commentaires de Gérard sur quelques versets des psaumes 7 et 41. M. K. intercale dans sa traduction un essai biographique sur Gérard Groote ; les étapes de sa vie correspondraient aux 4 livres de l'*Imitatio* (1371-74 ; 1374-77 ; 1377-83 ; 1383-84). Il est difficile de mieux desservir une thèse qui par ailleurs n'est pas dépourvue d'arguments.

F. V.

612. P. DEBONGNIE C. SS. R. *Urschrift ou remaniement ? L'« Imitation » de Lübeck.* — Revue Hist. ecclés. 44 (1949) 488-507.

La thèse du P. D. est que le texte « court » des livres II et III de l'*Imitation* contenus dans les fameux manuscrits de Lübeck découverts par M. P. Hagen n'est pas le vestige d'une rédaction primitive, antérieure au texte « long » de Thomas a Kempis, mais bien un remaniement d'une *Imitation* complète. La base de la démonstration est faite d'indices convergents dans la comparaison des textes : omissions de Lubeck, ordre et numérotation des chapitres, original latin reconnu par M. P. Hagen lui-même au texte de Lübeck, anomalies de Lubeck explicables par le recours au latin, autres cas de versions interpolées ou remaniées, omissions probables d'un reviseur peu avisé, soudures maladroites en Lübeck. Enfin, le P. D. croit plus probable un remaniement fait directement au cours de la traduction en bas-allemand, mais non au cours d'une transcription latine préalable à la traduction.

F. V.

613. P. DEBONGNIE C. SS. R. « *Intonas super me, Domine...* » *Imitatio Christi III, 14. A propos des manuscrits de Lübeck.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 356-369.

Cet article excellent prolonge la démonstration, faite dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique* (voir *Bull.* VI, n°612), que le texte court de Lübeck n'est pas anté-

rieur, mais postérieur au texte long, auquel on prête, dans les sections ajoutées, la « veine affective » caractéristique de Thomas a Kempis. Un grand nombre d'exemples montrent que la manière « énergique » attribuée au texte court de Lübeck se découvre dans les parties qu'on veut ajoutées par Thomas. Et inversement que la « veine affective », supposée caractéristique de Thomas, se lit en plus d'un endroit du texte court. Poursuivant son examen, le P. D. se demande alors si le texte de Lübeck porte la marque de Gérard Groote : nouveaux exemples qui montrent « dans ce texte de Lübeck des passages que Gérard n'a pu écrire » ; et surtout le cas de *Imit.* III, 14, absent de Lübeck, de sujet apparenté au *Sermo de focaristis* de Groote, mais traité d'une manière qui est bien celle de Thomas, et non celle du fondateur de la *Devotio moderna*. F. V.

614. G. Frénaud O. S. B. *CR de L. Mourin, Six sermons français de Jean Gerson* (voir *Bull.* V, nº 820). — Revue Hist. ecclés. 42 (1947) 167-169.

615. O. Jodogne. *CR de L. Mourin, Six sermons français de Jean Gerson* (voir *Bull.* V, nº 820). — Lettres romanes 1 (1947) 172-177.

Diverses remarques, notamment sur la date proposée par M. M. pour le sermon *Videmus.* F. V.

616. L. Mourin. *L'œuvre oratoire française de Jean Gerson et les manuscrits qui la contiennent.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 15 (1946) 225-261.

Déjà nous avons fait mention de ce travail, à propos de l'édition par M. M. de *Six sermons français inédits de Jean Gerson* (voir *Bull.* V, nº 820). Cet article parut à peu près en même temps que celle-ci et constitue une très précieuse contribution à l'histoire littéraire. M. M. établit au préalable la mesure où le lecteur peut se fier à la *reportatio* de ces sermons, vraisemblablement improvisés. Il dresse ensuite la liste de six sermons d'authenticité douteuse et des cinquante-six sermons d'authenticité certaine. Il énumère les manuscrits et les éditions où ils se lisent, et donne les raisons de douter de l'authenticité des premiers. Font suite la liste et la description des manuscrits de ces sermons, ce qui complète et précise le travail de E. Bourret. Ces manuscrits sont les suivants : *Paris Nat. fr. 926, 936, 970, 974, 1029, 1920, 2457, 13318, 19390, 24839, 24840, 24841, 24842, 25552* ; *nouv. acq. fr. 1975* ; *lat. 14582, 14974* ; *Paris Arsenal 2076, 2109, 2450* ; *Paris Maz. 940* ; *Bruxelles Bibl. roy. 11065-73* ; *Cambrai 578* ; *Chantilly 140, 145* ; *Douai 516* ; *Namur Grand Séminaire 79* ; *Tours 379, 385, 386* ; *Troyes 2292.* M. M. achève cet article remarquable par un essai de classement en familles de ces manuscrits. F. V.

617. A. Combes. *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson.* T. II : *La première critique gersonienne du « De ornatu spiritualium nuptiarum »* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité, 5, 1). — Paris, J. Vrin, 1948 ; in 8, 461 p. Fr. 1200.

Nous avons rendu compte du tome Ier de cet *Essai* (voir *Bull.* V, nº 500). Ce nouveau volume se borne à l'analyse de la première critique gersonienne, celle qui se lit dans la brève *Epistola I ad fratrem Bartholomaeum* (*Bruxelles Bibl. roy. 4935-43*, f. 160r-165v ; édition dans t. I, p. 615-635), sans entrer encore dans le détail de l'« évolution spontanée » ultérieure de cette critique (ceci, et la suite de la controverse, fera l'objet des trois tomes suivantes de l'*Essai*). M. C., fidèle

à la méthode qui lui est chère, commence par étudier la nature du texte, le destinataire et le mouvement général de l'introduction de l'*Epistola*. Puis, entrant dans le détail de l'argumentation de Gerson, il suit pas à pas sa « critique synthétique » de Ruysbroeck, suivie de six « citations littérales » ; elles-mêmes suivies de « réflexions sur le jugement que Gerson en a fait » (ici M. C., avec beaucoup de finesse, démontre que Gerson, en quelques lignes trop souvent passées inaperçues dans la suite, anéantit pratiquement la fermeté de sa position) ; puis vient « la réfutation d'une instance » de Ruysbroeck ; enfin, la conclusion du célèbre passage. Suit alors une analyse, un peu plus rapide, de la seconde partie de l'*Epistola*, où l'on peut lire notamment l'étonnant rapprochement que Gerson fit entre Ruysbroeck et les Bégards ; puis le verdict d'hérésie matérielle, respectueux de la soumission qu'un Ruysbroeck eût accordée à une condamnation éventuelle de l'Église ; enfin, des considérations sur le danger d'incompétence qui guette les « dévots », prétendûment inspirés et se mêlant d'écrire, — ainsi jadis Jean Climaque et Cassien, — sans référence à « l'école commune de la vérité théologique ».

Cette analyse trop sèche ne donne qu'un pauvre résumé des trésors d'érudition accumulés par M. C. On y peut goûter surtout les analyses des sources, tant de Gerson que de Ruysbroeck. Si M. C. a mené son travail « avec une patience qui s'est voulue inlassable » (p. 440), le lecteur en retient au moins que l'affaire Gerson-Ruysbroeck, heureusement, ne revenait en elle-même qu'à savoir si l'on peut ou non « fixer si haut le point atteint par l'âme contemplative que la permanence de cette âme en son existence propre ne soit pas garantie, et... diviniser l'homme parvenu au sommet de sa vie spirituelle plus qu'il n'est permis même au bienheureux de l'espérer » (p. 443). Mais il retient aussi que, finalement, pour le Chancelier, il s'agissait, à travers cette affaire, de revendiquer l'autorité de la *communis schola theologicae veritatis*. C'est sans doute le principal mérite de la méthode suivie par M. C. que d'avoir montré cette subordination d'une querelle doctrinale à des considérations de prestige dictées par d'inquiétantes « prétentions d'illuminés ».

F. V.

618. C. F. Bühler. *The « Fleurs de toutes vertus » and Christine de Pisan's « L'Épître d'Othéa »*. — Publications of the Modern Lang. Assoc. of Amer. 62 (1947) 32-44.

C'est sans doute en 1400 que Christine de Pisan écrivit son *Épître d'Othéa*. On a relevé qu'elle s'inspirait, pour ses citations patristiques, du *Manipulus florum* de Thomas l'Irlandais, et pour ses citations des philosophes anciens de la traduction française des *Dits moraulx des philosophes* par Guillaume de Tignonville. M. B. a repéré une autre source plus importante : les *Fleurs de toutes vertus*, connues aussi sous le titre de *Livre de sapience*. Cet ouvrage, — dont M. B. énumère 9 manuscrits et 10 éditions, mais qu'il étudie surtout d'après *New York Pierpont Morgan Library 771*, — est, selon lui, une traduction du *Fiore di virtù* italien, avec quelques additions, dont certaines tirées des *Dicta philosophorum moralium antiquorum*. Ce texte français se situerait vers la fin du XIVe siècle.

H. B.

619. J. Dominguez Berrueta. *Filosofía mística española*. — Madrid, Consejo superior de investigaciones científicas, Instituto « Luis Vives » de filosofía, 1947 ; in 8, 175 p.

Par « philosophie mystique », l'auteur désigne les « inspirations naturelles des penseurs, à l'âme naturellement chrétienne, qui ont su se diriger et se gouverner

par la raison » (p. 43). Il la distingue de la théologie mystique, d'origine proprement surnaturelle. Ce point de vue sert de fil directeur aux études critiques de M. D. sur divers « philosophes mystiques » d'Espagne. Certains rentrent dans le cadre de ce *Bulletin* : Raymond de Sebonde, Louis Vives, le juif Léon l'Hébreu, Aben Abbad de Ronda († 1394), précurseur musulman de saint Jean de la Croix, et, dans une certaine mesure, Louis de Léon. On est heureux de lire plusieurs des textes reproduits par M. D., mais on n'échappe pas à l'impression que son travail est un essai. F. V.

620. A. Pagès. *La chanson catalane du Navarrais Francesch de Amezcua sur l'Immaculée-Conception.* — Bulletin hispanique 47 (1945) 26-33.

M. P. publie, d'après *Marseille 1095*, le texte et la traduction française d'une chanson composée en 1440 par François d'Amezcua (aujourd'hui Amescoa, en Navarre), lors d'un concours poétique organisé par les chanoines de la cathédrale de Valence. Il s'agissait de célébrer le privilège de l'immaculée conception, que le concile de Bâle venait de proclamer quelques mois auparavant (la nouvelle n'en était d'ailleurs pas encore parvenue à Valence à la date du concours). Le poète le fait en 44 vers, à grand renfort de termes théologiques, qui dénotent une connaissance avertie des arguments en présence. M. P. ne nous semble pas avoir toujours rendu avec toute la précision souhaitable le sens technique de ces expressions. H. B.

621. U. Degl' Innocenti O. P. *Il principio d'individuazione e Giovanni Capreolo nel V centenario della sua morte (1380-c. 1444)*. — Acta Pontif. Acad. Rom. S. Thomae Aquin. et Relig. cath., n. s. 10 (1945) 147-196.

Les divergences entre thomistes sur cette question se réduisent, dit le P. Degl'I. à celles qui séparent Capreolus de Cajetan. La position de Capreolus (le principe d'individuation est *materia uno modo et quantitas alio modo*) peut s'appuyer, dit l'auteur, sur saint Thomas. Sensible aux objections que cette opinion a rencontrées, et que l'article réfute une fois de plus, l'auteur poursuit son exposé en abordant Cajetan. La thèse de celui-ci tient dans la formule : *individuatur per materiam sub certis dimensionibus tamquam per proprium et intrinsecum non solum constitutivum sed distinctivum.* L'examen de cette position permet au P. Degl'I. de conclure qu'il n'y a pas opposition, mais seulement diversité entre les deux thèses (p. 189). L'article s'achève par les objections du P. M. Browne O. P. et du P. C. Fabro, et par leur réfutation. F. V.

622. L. Thorndike. *Peter of Monte Alcino's Treatise on Comets.* — Isis 40 (1949) 350-351.

Signale dans *Milan Ambros. S. 58 sup.*, f. 147v-150r, une *Questio de significationibus cometarum magistri Petri de Monte Alcino medici sed hic abreviata,* où l'auteur discute la signification astrologique des comètes et la conciliation de ces théories avec la prescience divine et la liberté humaine. H. B.

623. Ch. V. Aubrun. *Un traité de l'amour attribué à Juan de Mena.* — Bulletin hispanique 50 (1948) 333-344.

Le ms. *Paris Nat. esp. 295*, f. 71r-84v, conserve un traité sur l'amour, du XVe

siècle, qu'une inscription du siècle dernier attribue au poète Jean de Mena († 1456). M. A. est porté à accepter cette attribution. Mais il se contente ici de publier le texte en y apportant quelques corrections et en précisant les sources ; il nous promet d'y revenir sous peu. H. B.

624. Silvestro da Valsanzibio O. F. M. Cap. *Vita e dottrina di Gaetano di Thiene filosofo dello studio di Padova (1387-1465)*. Seconda edizione. — Padova, Studio filosofico dei FF. MM. Cappuccini, 1949 ; in 8, XIII-223 p. L. 1350.

L'auteur commence par la biographie de Gaétan de Thiene, basée non sur les travaux existants, mais sur des recherches personnelles dans les archives de Padoue (Curie épiscopale, Chapitre), de Thiene (*Archives des comtes de Thiene, dossier 87*) et de Vicence (*Bibl. Bertoliana 32447*). Le P. S. s'est étendu ensuite sur la psychologie de la connaissance de Gaétan (sujet, cause efficiente, connaissance en elle-même, sa fin) et sur sa position parmi les courants doctrinaux de son temps, non dans la ligne augustino-platonicienne de l'école franciscaine, mais plutôt dans la ligne albertino-thomiste : « il est un aristotélicien scolastique modéré » (p. 199).

Le P. S. cite Gaétan d'après le *De anima* de l'édition de Venise, 1514. En appendice, il publie 13 documents inédits ou rares, dont nous ne pouvons reproduire ici la nomenclature. Signalons enfin la bibliographie et la précieuse table des manuscrits connus des œuvres de Gaétan (p. 45-53) et des premières éditions (p. 54-57). F. V.

625. P. C. Boeren. *De bibliotheek van de Brusselse Kanunnik Nicolaus Clopper Sr. (1472)*. — Boek 30 (1949-50) 175-225.

Nicolas Clopper *senior*, ancien étudiant en droit canonique aux universités de Cologne (1423), Heidelberg (1424-29) et Louvain (1429), « abbréviateur » à la curie romaine, conseiller des ducs de Bourgogne à Bruxelles (1441-72), chanoine et chantre de la collégiale Sainte-Gudule, laissa à sa mort, en 1472, une bibliothèque importante. Il en légua une partie au monastère de Mariënhage près d'Eindhoven, où son fils, Nicolas Clopper *junior*, était devenu chanoine régulier et avait fait carrière d'historien. On a conservé l'inventaire dressé par les exécuteurs testamentaires : *Bruxelles Archives de Sainte-Gudule reg. 1*, f. 26-31. M. B. l'édite avec grand soin, en identifiant la plus grande partie des titres. Il ne contient pas moins de 285 numéros, dont une quinzaine sont des éditions de Cologne. Le droit canonique et romain y prime, évidemment. Mais la théologie, avec la mystique et l'ascèse, forment un bloc d'une soixantaine de numéros. Détail à noter, on n'y trouve aucune trace de l'albertisme colonais de l'époque des études de Nicolas, ni aucun vestige de Ruysbroeck et de la *Devotio moderna* ; par contre on y relève maints écrits de Gerson et de l'école carthusienne. — Est-il certain (p. 194) que le n° 11 fasse allusion à des écrits inconnus d'Henri Bohic ? *Cum aliis operibus* ne signifierait-il pas tout simplement : « avec des écrits d'autres auteurs » ? H. B.

626. G. Sarton. *Incunabula Wrongly Dated*. Fifteen examples with eighteen illustrations. — Isis 40 (1949) 227-240.

M. S. énumère quelques causes de fautes d'impression dans la date des incunables, et il en donne 15 exemples dont il rectifie l'erreur. Parmi eux citons,

pour ce *Bulletin*, Jean Gower, *Confessio amantis* (Westminster 1483 au lieu de 1493) ; Jean de Sacrobosco, *Sphaera mundi* (Paris 1498 au lieu de 1468) ; Gilles de Rome, *Errores philosophorum* (Vienne 1482 au lieu de 1472) ; Jean Versor, *Dicta super septem tractatus Petri Hyspani* (Cologne 1499 au lieu de 89) ; Jean Trithème, *De purissima et immaculata conceptione virginis Mariae* (Strasbourg 1507 au lieu de 1406) ; S. Jérôme, *Expositio symboli apostolorum* (Oxford 1478 au lieu de 1468) ; Bernard de Clairvaux, *Flores* (Cologne 1482 au lieu de 1400 ; Paris 1499 au lieu de 1099). H. B.

627. E. H. Grombrich. *Icones symbolicae. The Visual Image in Neo-Platonic Thought.* — Journal Warburg & Courtauld Institutes 11 (1948) 163-192.

L'image allégorique a toujours été pour la pensée néoplatonicienne un moyen d'expression traditionnel. L'idée, chère au Pseudo-Denys, que par le symbole — et en particulier par le sens typique de l'Écriture — on peut arriver à une compréhension plus adéquate de la révélation, connut un regain de faveur à l'époque de la Renaissance. M. G. le montre principalement pour Jean Pic de la Mirandole et Marsile Ficin. L'harmonie intime de l'univers n'apparaît qu'à celui qui en saisit les affinités occultes ; un symbolisme subtil relie toutes les parties du cosmos et des correspondances secrètes se découvrent à chaque degré de l'échelle des êtres. La nature entière devient ainsi, à qui sait l'entendre, une vaste révélation de Dieu. La mythologie ancienne peut se comprendre de la même façon ; de là aussi le symbolisme des nombres ou des hiéroglyphes égyptiens. Cette connaissance par le symbole est d'ailleurs une forme supérieure de connaissance, proche de l'intuition intellectuelle des essences. Le symbole est même plus qu'un moyen d'expression, il devient interchangeable avec l'objet symbolisé, il produit les mêmes effets. C'est par cette idée que, par exemple, Ficin justifie les croyances de la tradition astrologique ou les effets de la musique. De là découlent aussi, chez un Jean-François Pic de la Mirandole, les nombreux points de contact entre l'allégorie et la démonologie ou la magie. H. B.

628. J. de Ghellinck S. J. *Les catalogues des bibliothèques médiévales chez les Chartreux et un guide de lectures spirituelles.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 284-298.

Le P. de G. décrit le catalogue de la chartreuse de Salvatorberg, près d'Erfurt en Saxe (fin XVe siècle), publié en 1928 dans *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands*, t. II, p. 221-592. Il en dégage le programme de lectures spirituelles qui y était en usage et contribue ainsi à l'histoire de la spiritualité. F. V.

629. B. Ahern. — *Christian Perfection, Contemplation and Purgatory.* — American Eccles. Review 118 (1948) 81-90. XVIe s.

Profitant d'une récente traduction anglaise du *Traité du purgatoire* et du *Dialogue* de sainte Catherine de Gênes, M. A. cherche dans le *Traité du purgatoire* la pensée de Catherine sur les rapports entre perfection chrétienne et contemplation. En résumé celle-ci est nécessaire pour atteindre celle-là. M. A. ne paraît pas soupçonner les problèmes d'authenticité soulevés par le *Traité* (voir *Bull.* IV). F. V.

630. A. Cistellini. *Figure della riforma pretridentina* (Studi e documenti di storia religiosa). — Brescia, Morcelliana, 1948 ; in 8, 354 p. L. 1000.

Il s'agit des milieux religieux de Brescia, où, au cours du XVIe siècle, quelques figures ont pris l'aspect de précurseurs de la réforme catholique. La première partie du travail de M. C. en esquisse la physionomie. Remarquons, parmi d'autres, la bienheureuse Stefana Quinzani († 1530), sainte Angèle Merici († 1540), Laura Mignani († 1554), Bartolomeo Stella († 1520). L'auteur décrit en outre l'activité de la confraternité du *Divino amore* et du groupe spirituel de Salò (la section consacrée à François Cabrini et à François Santabona dépasse le cadre chronologique de ce *Bulletin*). La seconde partie publie de nombreux documents, souvent inédits : lettres, témoignages, procès verbaux, etc. F. V.

631. L. Olschki. *Machiavelli, the Scientist.* — Berkeley, Gillick Press, 1945 ; in 8, 58 p.

M. O. veut souligner le caractère « scientifique » du *Prince*. Selon lui, Machiavel, comme son contemporain Léonard de Vinci, aurait été hanté par le désir de trouver la *regola generale*, le principe commun capable de coordonner la multiplicité des phénomènes. Il aurait même sur Léonard l'avantage d'un plus sûr « instinct scientifique », parce qu'il base toute sa philosophie sur le principe de l'identité de la nature humaine, dans l'espace et dans le temps. Ce serait là le pendant du principe de Galilée sur l'inaltérabilité de la matière.

Quoi qu'on puisse penser de cette exégèse du *Prince*, on trouvera dans cette étude nombre de vues intéressantes, en particulier sur la *fortuna* et la *virtù* chez Machiavel. H. B.

632. R. Stadelmann. *Machiavellis Schicksalglaube.* — Studium generale 2 (1949) 303-306.

M. S. veut réagir contre certaines interprétations mitigées de la pensée politique de Machiavel tentées ces derniers temps (voir, par exemple, *Bull.* VI, nº 270). Pour lui le Florentin rejette résolument les valeurs chrétiennes. Il n'est pas pour autant un esprit areligieux ; fidèle élève de Thucydide et de Polybe, il s'inspire du sentiment religieux du paganisme antique. Sa philosophie de l'histoire est dominée par l'idée du destin et de la fortune. Il ne rend cependant pas, comme Pomponazzi, le déroulement des événements terrestres tributaire des influences astrales ; il en fait la résultante du combat entre deux forces adverses : la volonté et le sort, la *virtù* et la *fortuna*. C'est à la lumière de ce principe fondamental qu'il faut comprendre et juger sa théorie de la tyrannie, laquelle n'est qu'un moyen de lutter contre la décadence qui, à une vitesse plus ou moins grande, entraîne fatalement les peuples. H. B.

633 A. Novella Marani. *La recepción de la palabra « estado » en el idioma castellano.* — Strena Raphael Trotta (voir *Bull.* VI, nº 531) 443-465.

Le moyen âge espagnol connut, comme le reste de l'Occident, les significations diverses du mot *status*. C'est ainsi qu'on rencontre *estado* avec le sens de « condition sociale » dans les *Partidas* d'Alphonse le Sage et le *Libro de los Estados* de l'infant Jean Manuel. Pour désigner des groupements militaires et religieux, Raymond Lulle préfère *orde*. Mais c'est sous l'influence de Machiavel que s'introduisit en castillan le sens moderne de « gouvernement politique jouissant d'un

pouvoir souverain ». Cette influence s'exerça par le truchement de la cour du vice-roi de Naples, Pierre de Tolède, et elle atteignit d'abord des littérateurs comme Garcilaso (dans l'*Egloga* I) et Boscán (dans sa traduction castillane du *Cortegiano* de Balthazar de Castiglione). Par contre, à cette époque, les juristes et théologiens, — entre autres François de Vitoria, — restèrent fidèles au vocabulaire médiéval : *regnum, respublica, communitas perfecta*. H. B.

634. P. Smulders S. J. *De oorsprong van de theorie der zuivere natuur. Vergeten meesters der leuvense school.* — Bijdragen philos. theol. Facult. Nederl. Jezuieten 10 (1949) 105-127.

Si Cajetan ne parle pas encore de la possibilité d'un ordre purement naturel, Bellarmin est le premier à la proposer expressément. Mais c'était là, dans sa pensée, la condition indispensable pour sauver, contre Baïus, l'absolue gratuité de l'ordre surnaturel. Et c'est dans cette ligne qu'il comprenait le « désir de nature » de la béatitude surnaturelle. Ici le P. S. s'écarte du P. H. de Lubac, qui récemment encore faisait remonter à Cajetan la théorie de la nature pure et la considérait comme « non essentielle pour le maintien de la surnaturalité de la grâce » (voir *Bull.* V, n° 724). Mais le travail du P. S. nous intéresse non pas tant par cette controverse que par les analyses très fines de deux théologiens louvanistes, Ruard Tapper († 1559) et Jean Driedo († 1535), qui pressentirent la théorie de la nature pure et en comprirent le rôle indispensable dans la théologie spéculative de la grâce, à une époque où la polémique anti-baïaniste n'imposait pas encore la marche à suivre. Le P. S. écarte même l'explication d'une réaction anti-luthérienne. Il ne s'agissait pour eux que d'un approfondissement spéculatif, dont Bellarmin profitera d'ailleurs et qui influencera à rebours Baïus lui-même. F. V.

635. P. Galtier S. J. *La confession et le renouveau chrétien.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 18-44.

Nous signalons cet article en raison des pages (29-43) consacrées à l'activité apostolique du bienheureux Pierre Favre († 1546), à la fois comme défenseur de la vérité catholique, comme directeur d'âmes et comme confesseur. L'auteur se base surtout sur ses lettres et sur le Mémorial, publiés en 1914 dans les *Monumenta historica Societatis Iesu.* F. V.

636. J. Iriarte S. I. *Francisco de Vitoria, del linaje de los Arcayas de Vitoria-Alava.* — Hispania 9 (1949) 387-433.

La controverse se poursuit entre Vitoria et Burgos, qui se disputent l'honneur d'avoir vu naître François de Vitoria. Le P. I. n'y met point fin, mais il apporte au débat un document nouveau, de première valeur. C'est le témoignage d'un contemporain, dominicain lui aussi, Jean de Vitoria, dans le monde Jean Gortázar, un peu plus jeune que ses confrères François et Diego de Vitoria. Il écrivit en 1587-92 une *Historia de los Reies de Hespaña*, conservée en trois volumes manuscrits : *Madrid Bibl. nac. 6555, 6556* et *6557*. Parlant de Diego de Vitoria, il le dit « natif de Burgos, dominicain, dont le père était natif de Vitoria et de la famille des Arcaya ». Citant peu après son frère François, il ne précise pas cette fois son lieu de naissance. De sorte que, Diego étant né à Burgos, il est assez probable que son aîné François y soit né lui aussi. S'il naquit à Vitoria avant le transfert de la famille, il passa néanmoins toute sa jeunesse à Burgos. En tout

cas, le témoignage de Jean de Vitoria, en attestant l'appartenance des deux frères à la famille des Arcaya, explique leurs relations suivies avec les plus hautes familles d'Espagne. H. B.

637. N. García Samudio. *El descubrimiento de América y la obra del Padre Vitoria.* — Revista de Indias 9 (1949) 299-306.

Exposé très général, basé sur l'œuvre de J. B. Scott, du contenu des *Relectiones* de François de Vitoria, avec un aperçu des répercussions que la découverte de l'Amérique eut sur la doctrine du droit international. H. B.

638. J. Meseguer Fernández O. F. M. *Fr. Francisco Ortiz en Torrelaguna. Notas para su biografía.* — Archivo ibero-americano, ép. II, 8 (1948) 479-529.

La dernière partie de la vie de François Ortiz Yánez O. F. M. († 1547) s'écoula dans la retraite, à Torrelaguna. Cet effacement fut imposé au franciscain en 1532 en raison de ses attaches suspectes avec Françoise Hernandez et le mouvement des *alumbrados*. En fait, cette retraite vint combler ses aspirations, au point qu'il la prolongea au-delà de son terme obligatoire, jusqu'à la mort. Des interventions à propos de la Réforme naissante, des lettres de direction et des opuscules spirituels prouvent que François Ortiz fut loin de rester inactif. Le P. M. achève l'article par l'histoire de l'édition de ses œuvres et une esquisse de sa doctrine spirituelle. En appendice, quelques documents et quelques extraits de ses œuvres sont publiés, notamment une lettre sur la prédication (*Madrid Nac. 3620*, f. 1-2). F. V.

639. A. M. Carreño. *Los libros de don Fray Juan de Zumárraga.* — Abside, Revista de Cultura mexicana 12 (1948) 427-450.

Cette étude veut commémorer le quatrième centenaire de la mort du franciscain Jean de Zumárraga, premier évêque de Mexico (1528-1548). Cet apôtre zélé ne fut pas seulement un défenseur acharné des Indiens ; ce fut aussi lui qui introduisit l'imprimerie dans le Nouveau Monde, et lui-même composa divers ouvrages, dont la célèbre *Doctrina christiana*, en 1539, destinée à l'éducation religieuse des indigènes. M. C. cherche à reconstituer sa bibliothèque et à résoudre les questions bibliographiques que posent la *Doctrina christiana* et le *Manual de adultos*. Signalons surtout sa discussion des idées « érasmistes » de Zumárraga, d'après la *Doctrina breve*, et sa conclusion de la parfaite orthodoxie de l'évêque de Mexico. H. B.

640. I. Rosier O. Carm. *Franciscus Amelry.* — Analecta Ord. Carmelitarum 14 (1949) 27-95.

Il s'agit d'un carme, prieur du couvent d'Ypres, mort vers 1552, auteur de divers opuscules spirituels néerlandais, publiés entre 1544 et 1608, ou encore manuscrits. Le P. R. dresse la liste de ces éditions, et signale en outre un manuscrit conservé à Bruxelles, Bibl. royale (sans donner la cote, hélas). Il reproduit ensuite la traduction latine d'un opuscule, publié en néerlandais à Anvers, 1551, sous le titre de *Een dialogus of tsame sprekinghe der ziele ende scriftuerlic bewys*. Cette traduction est celle d'Antoine Hemertius Cano ; le P. R. la reproduit d'après l'édition de Cologne, 1605. F. V.

641. F. Mateos S. I. *Constituciones para Indios del primer Concilio limense (1552).* — Missionalia hispanica 7 (1950) 5-54.

Le P. M. publie, d'après *Madrid Palacio Real, Legajo 1960, n° 2,* le texte des constitutions promulguées à l'issue de la première session publique du concile de Lima, le 23 janvier 1552. L'archevêque de Lima, le dominicain Jérôme de Loaysa, y avait convoqué ses suffragants, — qui n'y vinrent pas ou envoyèrent tout au plus des délégués, — pour discuter des questions relatives à l'apostolat des Indiens. Ces constitutions traitent surtout en effet de la manière d'évangéliser les indigènes, du degré d'instruction religieuse qu'il convient d'en exiger et des conditions requises pour leur administrer le baptême et le mariage. C'est un document de théologie pastorale capital pour l'histoire de la méthode missionnaire dans le Nouveau Monde. H. B.

642. E. Raitz von Frentz S. J. *Ludolphe le Chartreux et les Exercices de S. Ignace de Loyola.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 375-388.

Il existe une certaine parenté entre la *Vita Iesu Christi* et les *Exercices* de saint Ignace. Mais on a douté longtemps d'une dépendance directe. Le P. R. apporte à ce propos, non seulement le témoignage de l'autobiographie d'Ignace, mais encore des indices nombreux de dépendance et d'emprunts à la traduction espagnole de la *Vita* par le franciscain Ambroise de Montesino (imprimée à Alcala, 1502-03) : particularités communes dans certains récits de la vie de Jésus, idées caractéristiques de l'un et l'autre ouvrage, doctrine de l'ascèse, quelques traits sur la manière et l'objet de la méditation. F. V.

643. M. Bataillon. *Charles-Quint bon pasteur selon Fray Cipriano de Huerca.* — Bulletin hispanique 50 (1948) 398-406.

M. B. a retrouvé à la Bibliothèque publique d'Évora un sermon inconnu de Cyprien de Huerca, édité à Alcala en 1556. Ce cistercien, qui occupa avec talent la chaire d'Écriture sainte à l'université d'Alcala où il fut le maître de Louis de Léon, prononça cette harangue à l'occasion de l'abdication de Charles-Quint et de l'avènement de Philippe II. Il prend pour thème la parabole évangélique du bon pasteur et en fait l'application politique suggérée par l'événement. Il en tire tout un traité sur les vertus et les devoirs du prince, que M. B. rapproche du panégyrique latin prononcé à la mort de l'empereur par François Robortello d'Udine au Collège Saint-Clément-des-Espagnols à Bologne. H. B.

644. V. L. Saulnier. *Notes de bibliographie scévéenne.* — Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire 1949, 86-88.

Signale un exemplaire de l'édition de Lyon 1562 du *Microcosme* de Maurice Scève, conservé à la Bibliothèque municipale de Lyon et ayant appartenu à François Grolier (1500-1577). H. B.

645. V. L. Saulnier. *Deux œuvres inconnues de Jean Sève et une édition inconnue de Baïf.* — Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire 1949, 265-279.

On ne connaissait jusqu'ici de Jean Sève, cousin et contemporain du poète Maurice Scève, que deux écrits d'exhortation aux princes chrétiens de faire la paix entre eux et de combattre les infidèles. M. S. en ajoute avec vraisemblance

deux autres : l'*Épilogue autorisé* et un poème sur la prise de Cambrai (1558). Le premier seul nous intéresse ici. Imprimé à Lyon avant 1558, il nous apprend que Jean Sève était clerc et, semble-t-il, maître d'école élémentaire. C'est un ouvrage de piété destiné « aux nobles dames lyonnoises » et comprenant une introduction, un commentaire du psaume 117, *Confitemini Domino quoniam bonus*, la traduction française de l'oraison *O dulcissime domine Iesu Christe* attribuée à S. Augustin, le *Stabat* et quelques autres prières analogues. **H. B.**

646. J. Höffner. *Auffindung eines verschollenen Werkes von Las Casas : De unico vocationis modo.* — Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft 1949, 224-225.

On a retrouvé à la Bibliothèque publique d'Oaxaca, au Mexique, une partie de l'important ouvrage de Barthélemy de Las Casas, *De unico vocationis modo.* M. H. attire l'attention sur l'édition parue à Mexico en 1942 (voir *Bull.* IV) par les soins de A. Millares Carlo et que les circonstances n'ont guère permis de connaître jusqu'ici. Las Casas composa sans doute ce traité en 1532-37, au Guatémala, au moment où il luttait sans relâche pour les droits des Indiens. Il permettra de mieux connaître les théories missionnaires et sociales de l'apôtre du Nouveau Monde. **H. B.**

647. F. Cereceda S. J. *El nacionalismo religioso español en Trento.* — Hispania 5 (1945) 236-285.

Ces pages touffues étudient ce « nationalisme » pendant la troisième période du concile et le découvrent surtout dans l'attitude des évêques espagnols, qui tentèrent d'y établir le droit divin de la résidence. Ce faisant « ils n'obéirent ni à un caprice théologique, ni au désir de créer des difficultés administratives à Rome ou de saper les légitimes prérogatives pontificales », mais au « désir de la réforme de l'Église, mêlé, comme toute œuvre humaine, à des fins égoïstes, à des intérêts nationaux blessés et à la revanche de prétendues infériorités psychologiques ». **F. V.**

648. M. Batllori S. I. *El Reino de Mallorca y el Concilio de Trento.* — Palma de Mallorca, Junta parochial de A. C. de Sta. Eulalia, 1946 ; in 12, 74 p. et 1 pl.

Ce volume reproduit une conférence prononcée le 12 février 1946 par le P. B. sur un sujet dont il a déjà traité ailleurs (voir *Bull.* V, nos 1533 et 1534). L'auteur n'a fait qu'y résumer ce qu'il écrivait dans ces articles, et ajouter les données utiles que sa conférence pouvait trouver dans une autre étude sur l'évêque de Palma Jean Jubí (voir *Bull.* VI, no 655) et dans celle de M. J. Vich y Salom (voir *Bull.* VI, no 649). **F. V.**

649. J. Vich y Salom. *Miscelanea tridentina maioricense.* — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 29 (1945) 521-665.

Il s'agit de plusieurs notices historiques, en liaison directe ou indirecte avec le concile de Trente : l'histoire de l'Église de Majorque à l'époque de la Renaissance, les essais de réforme antérieurs à Trente, la cathédrale, le cardinal Jaime Pou ou Del Pozzo († 1563), les prélats majorquins issus de la famille Campegio, Jérôme Nadal († 1579), quelques membres de la famille de Taxaquet, quelques évêques auxiliaires, l'évêque de Majorque Diego de Arnedo († 1572). En appen-

dice (p. 619-665), M. V. publie 45 documents relatifs aux notices antérieures, provenant des Archives capitulaires (cathédrale), des Archives de la curie ecclésiastique (palais épiscopal), des Archives historiques et des Archives des protocoles de Majorque. F. V.

650. J. Goñi Gaztambide. *Los Navarros en el Concilio de Trento.* — Revista española Teología 5 (1945) 179-247.

651. J. Goñi Gaztambide. *Los Navarros en el Concilio de Trento y la reforma tridentina en la diócesis de Pamplona* (Pampilonensia, serie A, 2). — Pamplona, Imprenta diocesana, 1947 ; in 8, 391 p. et 14 pl.

L'article étudie en détail l'activité qu'exercèrent au concile de Trente les évêques de Pampelune, Alvaro de Moscoso et Diego Ramirez, ainsi que les prélats et théologiens natifs de l'ancien royaume de Navarre : François de Navarre, évêque de Badajoz ; Barthélemy Carranza de Miranda O. P. ; Pierre de Navarre, évêque de Cominges ; et les docteurs Michel de Oronsuspe et Michel de Itero. François de Navarre assista aux deux premières parties du concile, de même que Carranza comme théologien de l'empereur. Ils jouèrent un rôle très actif, en raison de leur compétence scientifique. Moscoso ne prit part qu'à la seconde partie, et encore n'intervint-il pas dans les discussions dogmatiques. Ramirez fut de la troisième période et lutta avec le groupe espagnol pour faire reconnaître le droit divin de l'autorité et de la résidence des évêques. Pierre de Navarre, Itero et Oronsuspe participèrent aussi à la dernière partie ; on sait d'Oronsuspe qu'il revendiqua la supériorité de droit divin des évêques sur les prêtres.

M. G. publie en appendice quelques documents inédits : une relation du voyage de Moscoso à Trente par son chapelain Jean de Langarica ; trois lettres de Ramirez à son chapitre ; une lettre de Guillaume Damase Lindanus, évêque de Ruremonde, à Ramirez ; un reçu de ses honoraires, signé d'Itero en 1564. Ces documents proviennent soit des Archives diocésaines et capitulaires, soit des Archives générales de Navarre à Pampelune.

L'article constitue la première des deux parties du volume ; la seconde regarde l'application des décrets de Trente à Pampelune et dépasse le cadre chronologique de ce *Bulletin*. F. V.

652. A. Walz O. P. *Elenco dei Padri e Teologi domenicani nel Concilio di Trento.* — Angelicum 22 (1945) 31-39.

Le P. W. veut compléter les listes présentées naguère par A. Mortier (*Histoire des Maîtres généraux*, t. V, Paris, 1911) et A. Michel (*Les décrets du concile de Trente*, t. I, Paris, 1938, p. XXIII-XXXVI). Les noms sont suivis de l'indication des volumes du *Concilium tridentinum* (éd. Görres-Gesellschaft) où ils figurent, et des notices où le lecteur peut trouver les renseignements utiles. F. V.

653. M. Caldentey. *Reminiscencias lulianas en la obra reformadora de Trento.* — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 29 (1945) 472-500.

Raymond Lulle peut prendre place parmi les réformateurs prétridentins. Ses œuvres, surtout le *Libre de Blanquerna* et le *Fèlix de las meravelles*, ont esquissé un plan de réforme de l'Église. Érection de séminaires et de chaires de théologie, formation spéciale des prédicateurs, obligation de la résidence, réforme du haut clergé et de la curie romaine : autant de points dont on y peut lire la nécessité et dont le concile de Trente a compris l'urgence. F. V.

654. F. CAVALLERA S. J. *La session VI du concile de Trente sur la justification (13 janvier 1547)*. — Bull. Littér. ecclés. 44 (1943) 229-238 ; 45 (1944) 91-112, 220-231 ; 46 (1945) 54-64 ; 47 (1946) 103-112 ; 49 (1948) 21-31, 231-240 ; 50 (1949) 65-76, 146-168 (à suivre).

On connaît les travaux du P. C. sur les sessions V (péché originel) et XIV (pénitence et extrême-onction) du concile de Trente (cf. *Bull.* III, nos 418, 419, 808). Cette fois, mettant à profit sa connaissance des sources et la publication du t. XII du *Concilium tridentinum* (cf. *Bull.* I, n° 774), il livre le résultat de travaux attentifs sur le « chef-d'œuvre du Concile », le décret sur la justification, qui entendit « mettre de l'ordre et de la clarté » dans la question, non pas sur la base de textes antérieurs, comme on le fit aux sessions IV et V, ni sur celle de listes d'erreurs dénoncées dans le luthéranisme, comme ce fut le cas à partir de la session VII, mais en pensant le problème directement, pour dégager la doctrine révélée.

Après quelques pages sur les circonstances générales où se déroula la session VI et sur la bibliographie du sujet (t. 44, 234-235), le P. C. fait d'abord l'histoire de la discussion générale, qui dura du 21 juin au 23 juillet 1546. Le 14 juillet, un premier projet de décret fut présenté et unanimement réprouvé, notamment pour sa forme défectueuse et l'insuffisance de sa solution du problème de la certitude de grâce. Le second projet, du 23 septembre, reçut le 5 novembre une nouvelle et troisième rédaction, très voisine du texte définitif. Cervino et Seripando jouèrent en ces mois décisifs un rôle de premier plan. Les discussions ultérieures provoquèrent l'élaboration de neuf questions, soumises aux Pères le 6 décembre et ne demandant de réponse que par *placet* ou *non placet*. Le 7, quatrième projet, discuté par la députation et la congrégation générale et, dès le 13, par une commission spéciale de « prélats théologiens ». Celle-ci activa les travaux et fut en mesure de présenter le 10 janvier 1547, en congrégation générale, un cinquième texte. Celui-ci fut approuvé le 13 en session solennelle (le P. C. a résumé ce déroulement historique en un tableau synthétique, t. 45, 230-231).

Ensuite le P. C. fait le commentaire du décret définitif. Ce commentaire ne s'étend, dans les articles recensés ici, en attendant la suite, qu'au *Prooemium* et aux chapitres I à VII du décret. Le P. C. éclaire toujours son commentaire par le recours aux discussions antérieures et parfois aux positions de la théologie prétridentine (ainsi les *Notes sur l'histoire de la double justice*, t. 50, 162-168).

Nous ne pouvons que souhaiter l'achèvement rapide de ce travail de grande valeur. F. V.

655. M. BATLLORI S. J. « *Lo bisbe Jubí* ». — Boletín de la Sociedad arqueológica luliana 29 (1945) 425-471.

Il s'agit du franciscain majorquin Jean Jubí (v. 1500-1571), nommé évêque *in partibus* de Constantine en 1542, et jusqu'en 1571 coadjuteur des évêques de Barcelone. Il prit part au concile de Trente en 1551-52 et s'y montra à la fois humaniste averti et théologien scolastique. Le P. B. achève l'article par quelques indications sur les rapports de Jubí avec la naissante Compagnie de Jésus.

F. V.